JACQUES BOUVERESSE
Prodigios y Vértigos
de la Analogía
Sobre el abuso de la literatura
en el pensamiento
PRÓLOGO
ALAN SOKAL Y JEAN BRICMONT

JACQUES BOUVERESSE
Prodigios y Vértigos
de la Analogía
Sobre el abuso de la literatura
en el pensamiento
PRÓLOGO
ALAN SOKAL Y JEAN BRICMONT

JACQUES BOUVERESSE

Prodigios y Vértigos

de la Analogía

Sobre el abuso de la literatura

en el pensamiento

PRÓLOGO

ALAN SOKAL Y JEAN BRICMONT

Índice

Prólogo

Cuando escribimos nuestro librito denunciando los flagrantes abusos que varios intelectuales filosóficoliterarios franceses habían cometido sobre ciertos conceptos científicos[1], nos sentimos como extranjeros –en más de un sentido– ingresando a un territorio nuevo y a veces extraño, cuyos habitantes, ¡ay!, no resultaron ser del todo amigables (para decirlo suavemente). De manera que es con gran placer que ahora leemos la enérgica defensa –y extensión– de nuestras ideas que el profesor Bouveresse ofrece en este volumen. Y en vista de que hemos sido repetidamente acusados de antifranceses y de antifilosofía, es particularmente halagador que esta defensa provenga de un eminente filósofo que enseña en el Collège de France.

Pero en realidad la reacción de Bouveresse no nos sorprendió: de hecho, cuando escribíamos la sección de nuestro libro acerca de las reflexiones de Lyotard sobre fractales, teoría de la catástrofe, etc.[2], nos enteramos de que Bouveresse había publicado una crítica casi idéntica a la nuestra hacía más de diez años[3]. En efecto, toda la carrera filosófica de Bouveresse –que abarca casi cuarenta años– se ha caracterizado por lo que un entrevistador calificó como “la defensa de un estilo de pensamiento más modesto, más riguroso y a la vez más irónico del que se acostumbra entre nosotros”[4].

Por lo tanto, no le sorprenderá al lector que estemos de acuerdo con casi todo lo que dice Bouveresse en este volumen. Pero su libro es mucho más que una mera defensa o elaboración del nuestro: es más profunda su crítica del malestar en la vida intelectual, y su tono más severo, más indignado. Antes de ilustrar esta diferencia con algunos ejemplos, permítannos explicar por qué este contraste de actitud puede comprenderse a través de nuestras diferentes formaciones.

Al no ser franceses ni filósofos, somos los típicos intrusos del debate.

Bouveresse, en cambio, está perfectamente integrado. Estudiante de la École Normale Supérieure en tiempos en que Althusser y Lacan eran los gurúes del lugar, sus compañeros –entonces compenetrados en lo que más adelante Bouveresse llamó “pseudociencia, mala filosofía y política imaginaria”[5] – lo miraban con desconfianza por estudiar temas tan irrelevantes como la lógica formal (por lo que ahora, a diferencia de la mayoría de sus antiguos colegas, conoce realmente el significado del teorema de Gödel) e interesarse en filósofos “anglosajones” (y por tanto políticamente sospechosos) como Wittgenstein y el Círculo de Viena[6]. Es un dato curioso –aunque cierto– que en el París de los sesenta si uno, como filósofo, se interesaba en Russell o Carnap, era considerado reaccionario, mientras que si se interesaba en Heidegger era considerado progresista, si no revolucionario. Sus primeras experiencias bien podrían llevar a Bouveresse a coincidir con la observación de Noam Chomsky:

En mi opinión, el “star system” ha convertido la vida intelectual francesa en algo vulgar y engañoso. Es algo similar a Hollywood. Así vamos de un absurdo a otro –stalinismo, existencialismo, estructuralismo, Lacan, Derrida–, algunos obscenos (stalinismo), algunos simplemente infantiles y ridículos (Lacan y Derrida). Lo impresionante, sin embargo, es la pomposidad y el engreimiento ostentados en cada etapa[7].

Por moverse dentro de ese círculo, Bouveresse comprende mejor que nosotros las idiosincrasias intelectuales y morales de algunos de los sectores más en boga de la intelectualidad parisina.

Más aún, mientras que nuestra reacción al sinsentido que descubrimos fue más por perplejidad que por enojo, Bouveresse tiene sobradas razones para indignarse. Después de todo, los disparates de Lacan acerca de los espacios compactos no tienen el menor efecto sobre la investigación matemática en topología, y los lógicos profesionales ignoran absolutamente las elucubraciones de Badiou y Debray sobre el teorema de Gödel; pero los tres – y el estilo de pensamiento que ellos encarnan– han tenido graves efectos negativos en la práctica de la filosofía y las humanidades, al menos en Francia.

El conocimiento interno de la escena intelectual parisina también conduce

a Bouveresse a realizar un análisis de esta enfermedad más profundo que el que nosotros nos sentimos aptos para llevar a cabo. De hecho, nosotros subrayamos que nuestro análisis se limitaba a abusos de conceptos dentro de la matemática o la física, y sostuvimos:

Ni que decir tiene que no somos competentes para juzgar los aspectos no científicos de la obra de esos autores. Somos perfectamente conscientes de que sus “intervenciones” en las ciencias naturales no constituyen el núcleo esencial de sus trabajos. Sin embargo, cuando se descubre una deshonestidad intelectual (o una manifiesta incompetencia) en una parte, aunque sea marginal, de los escritos de un autor o autora, es natural querer examinar más críticamente el resto de su obra. No queremos prejuzgar los resultados de dichos análisis, sino simplemente disipar el aura de profundidad que ha disuadido en ocasiones a estudiantes –y profesores– de llevarlo a cabo[8].

Sobre esto observa Bouveresse (p. 49 de la presente edición) que, en vista de la absoluta vaguedad de los escritos de algunos intelectuales acerca de temas tales como la matemática, donde es posible, y en efecto natural, ser preciso, no debería asombrarnos encontrar barbaridades aun mayores cuando se refieren a campos (tales como la semiótica o el psicoanálisis) que requieren de un esfuerzo especial para llegar al máximo de precisión compatible con la naturaleza del tema. Pero, mientras nosotros tendemos a permanecer agnósticos en cuanto a la profundidad del problema, Bouveresse deja claro que el problema del cual hablamos está ligado a hábitos profundos de pensamiento, que son de un tipo general y que producen simplemente efectos más cómicos cuanto más tratan los autores de imitar los pasos de los científicos (p. 48-49).

Otra área en la que Bouveresse excede nuestros reclamos tiene que ver con la relación entre las dos partes de nuestro libro, que, como enfatizamos, es en realidad dos libros con una sola tapa: el primero trata de las “imposturas”, es decir, del flagrante abuso de los conceptos científicos por parte de una camarilla de maîtresà-penser posmodernos, y el segundo se refiere a la cuestión, mucho más sutil, del relativismo epistemológico. Nosotros subrayamos que el nexo entre estos dos puntos es fundamentalmente sociológico y no conceptual; lo que es más, nos pareció que el relativismo epistemológico estaba más difundido en Estados Unidos que en Francia. Pero Bouveresse cree que el nexo es más profundo (p. 109): el relativismo epistemológico autoriza la negligencia; inversamente, el pensamiento negligente tiende a necesitar la “ayuda” del relativismo para justificarse:

Si la ciencia no es, después de todo, más que una esfera particular de la literatura, que no goza de ningún privilegio especial en relación a otros campos [...], no se ve qué es lo que podría impedir a sus instrumentos más técnicos prestarse sin resistencia a manipulaciones y deformaciones literarias del tipo más diverso (p. 56).

Bouveresse piensa también (p. 109) que hemos subestimado la influencia del relativismo epistemológico en Francia.

Un tercer aspecto en que la crítica de Bouveresse es más dura que la nuestra tiene que ver con el problema de la honestidad –no sólo en relación con los autores que él y nosotros criticamos, sino también con sus diversos defensores dentro de los medios franceses (en especial en Le Monde des livres, el suplemento literario de Le Monde)–. Donde nosotros, explícitamente, dejamos abierta la cuestión de si los textos citados surgen de la deshonestidad o sencillamente de la crasa incompetencia, Bouveresse se siente tentado de responder: "de ambas". Demuestra de modo inequívoco que algunos filósofos franceses contemporáneos exhiben un asombroso nivel de ignorancia al hablar de matemática o lógica formal; sin embargo, también sospecha que son perfectamente conscientes de sus limitaciones y que, aun así, insisten en aparecer como más instruidos de lo que realmente son. Respecto de sus defensores en los medios, Bouveresse hace un comentario muy atinado (pp. 22-23): mientras que nuestra formación como científicos debería permitirnos comprender los conceptos técnicos invocados por Lacan et al. –si éstos tuvieran algún sentido–, estamos frente a personas que, sin tener competencia científica alguna, "sin embargo pretenden que lo que no comprenden puede en realidad ser muy bien comprendido" (por supuesto, sin explicar de qué manera deberían entenderse estos textos). Una vez más, Bouveresse no cree que esta actitud pueda ser atribuida únicamente a la incompetencia.

Bouveresse analiza también con astucia la sociología de la vida intelectual y las tácticas utilizadas por algunas figuras de los medios (y sus seguidores) para inmunizar sus ideas contra la crítica razonada. He aquí una de ellas (p. 80): primero, se lanza una ambiciosa y revolucionaria afirmación filosófica, citando como sostén un prestigioso resultado científico, como el teorema de Gödel; luego, cuando los críticos se tornan demasiado precisos e insistentes, se explica que el uso de la ciencia fue "solamente metafórico", y se les reprocha a los críticos haber sido tan tremendamente literales

9

. He aquí otra (pp. 33-34): nuevamente se empieza por hacer una extravagante declaración, que es ilógica o bien imposible de sustentar con evidencia; después, al ser objetado, se acusa a los oponentes de ser "flics de la

pensée” [“policías del pensamiento”], “gendarmes” y “censeurs” [“censores”][10]. Cuando las personas a cargo de las colecciones más importantes en las editoriales, los titulares de cátedra de la universidad y aquellos que ocupan puestos destacados en los medios alegan repetidamente que toda crítica a sus puntos de vista no es más que censura, la situación se vuelve, como observa Bouveresse, bastante cómica.

El resultado final de este “star system” es que, tanto en la vida intelectual como en la economía, los ricos se hacen más ricos:

Cuando se dirige contra intelectuales de una cierta categoría, la crítica, incluso la más fundada, es [considerada] en esencia policíaca e inquisitorial [...] La confusión que gusta a tanta gente y que da como resultado éxitos incontestables es mucho más importante que la claridad que algunos se obstinan en buscar [...] Los pensadores más célebres deben ser, y a fin de cuentas permanecer, los más importantes (pp. 154-155).

La ironía, como señala Bouveresse a continuación (p. 156), es que todo esto muestra bien hasta qué punto el sistema y la ley del mercado, contra los cuales se continúa protestando por obligación, son hoy en realidad aceptados e integrados por los representantes del espíritu[11].

Así es que estamos totalmente de acuerdo con Bouveresse cuando analiza la cuestión de la adoración del ídolo versus la democracia en la vida intelectual:

No se debe olvidar que la comunidad de los intelectuales, probablemente más en Francia que en otras partes, está, sea cual fuere el pensamiento sobre ella, más unificada por una forma de piedad hacia los héroes que ella misma se elige, que por el libre examen y el uso crítico de la razón (p. 57).

Y no hace falta aclarar que la oscuridad puede utilizarse como herramienta de control social: permite a los que manejan la jerga evitar responder a las objeciones, y hasta evitar que sus ideas sean sensatamente escudriñadas. Por esta razón, la oscuridad deliberada es algo peor que una pérdida de tiempo; es también profundamente opuesta a los ideales democráticos. Como señaló George Orwell hace medio siglo en su ensayo “Politics and the English language”, la principal ventaja de escribir con claridad es que, cuando uno diga una estupidez, todos lo notarán inmediatamente, incluso uno mismo

[12]

. La lucha de Bouveresse en pos de la claridad y la lógica, como la de Orwell, está así marcada por una profunda preocupación ética y política

[13]

.

Cuando escribimos nuestro libro, tuvimos la secreta esperanza de que los filósofos profesionales y los historiadores intelectuales aprovecharan esta oportunidad para continuar desde donde habíamos dejado y agudizar nuestras críticas. El libro de Bouveresse ha satisfecho esta esperanza más allá de toda expectativa.

Alan Sokal Department of Physics New York University

Jean Bricmont Institut de Physique Théorique Université Catholique de Louvain

No hay mejor medio para poner de moda o defender doctrinas extrañas y absurdas, que abastecerlas de una legión de palabras oscuras, dudosas e indeterminadas. Esto, sin embargo, vuelve a estos refugios más parecidos a cavernas de bandidos o madrigueras de zorros que a fortalezas de guerreros generosos. Y si es penoso echar a quienes allí se esconden, no es a causa de la fuerza de esos lugares, sino a causa de las zarzas, las espinas y la oscuridad de los arbustos que los rodean. Pues como la falsedad es incompatible con el espíritu del hombre, sólo la oscuridad puede servir de defensa a lo que es absurdo.

John Locke

Uno de los rasgos más sorprendentes de los pensadores de nuestra época es que no se sienten ligados por –o al menos no satisfacen más que mediocremente– las reglas hasta ahora en vigor de la lógica, en especial el deber de decir siempre precisamente con claridad de qué se habla, en qué sentido se toma tal o cual palabra, luego indicar por qué razones se afirma tal o cual cosa, etc.

Bernard Bolzano

El mal de tomar una hipálage por un descubrimiento, una metáfora por una demostración, un vómito de palabras por un torrente de conocimientos capitales, y tomarse a sí mismo por un oráculo, este mal nace con nosotros.

Paul Valéry

14

Creo que el uso incorrecto de las ciencias y las malas relaciones con éstas, no constituyen para la filosofía más que el reflejo de un problema mucho más general que ella tiene consigo misma, con lo que es o pretende ser y con sus aspiraciones. No se debe entonces cometer el error de tomar el efecto por la causa o de tomar uno de sus síntomas, por más notable o visible que éste pueda ser, por la enfermedad misma. Lichtenberg, que intenta alentar la tolerancia en materia de comprensión, dice que entre comprender y no comprender hay un buen número de categorías, en las que las nueve décimas partes de la gente se instalan con toda comodidad

15

.

Esta cuestión de la comprensión es, en el caso de la filosofía, particularmente crucial, no sólo porque en lo que a ella se refiere es poco frecuente estar seguro de comprender como se debería aquello que se lee, sino también porque aparentemente es posible instalarse de manera duradera y muy confortable en formas de incomprensión casi total. Es, en todo caso, una pregunta que uno está obligado a plantearse a propósito de la mayor parte de los textos que Sokal y Bricmont han utilizado para constituir su repertorio de disparates: ¿eran comprensibles y habían sido (realmente) comprendidos?

El affaire Sokal

16

tuvo, entre otros méritos, el de llamar la atención sobre dos categorías "lichtenbergianas" que presentan un interés particular: la de aquellos que como Sokal y Bricmont no comprenden porque se trata de cosas que conocen, y aquellos que, por el contrario, comprenden, justamente porque se trata de cosas que no conocen. Sokal y Bricmont se asombran ante el uso por lo menos extraño que se hace de los conceptos matemáticos y físicos que les son en principio familiares, en textos literarios y filosóficos, donde a primera vista no tienen nada que hacer y no hacen nada bueno. Y chocan con adversarios que casi siempre ignoran casi todo lo que saben y que sin embargo pretenden que lo que no comprenden puede en realidad ser muy bien comprendido. En otras palabras, Sokal y Bricmont tienen la sensación de no comprender cosas que deberían comprender y encuentran frente a ellos personas que comprenden lo que no deberían comprender. No hay sin duda mejor ejemplo del abismo (de incomprensión) que separa hoy lo que se denomina "las dos

culturas”.

Podría ser, seguramente por falta de información, de competencia o de sutileza filosófica o literaria, que los dos autores encuentren ininteligible lo que quizás es simplemente difícil de comprender (para gente como ellos). Y sobre este tipo de insuficiencia, no se les han escatimado reproches. Probablemente se me harán reproches también, porque en la mayor parte de los casos tengo una reacción idéntica a la suya. Pero es algo a lo que no doy particular importancia. No creo, en efecto, que se deba, incluso en filosofía, comprender (o en todo caso, hacer como si se comprendiera) todo lo que puede escribirse, ni que todo lo que puede dar la impresión de tener un sentido –en el espíritu del autor y al mismo tiempo si se juzga por los efectos producidos, en el de una multitud de lectores– deba tener necesariamente uno. Sé naturalmente tan bien como cualquiera que la cuestión de criterios del sinsentido en materia literaria y filosófica es particularmente delicada. Pero no pienso que sean tan inexistentes como muchos nos lo repiten y tienen interés en hacérnoslo creer (son evidentemente siempre aquellos que buscan defender su sinsentido los que sostienen que no hay distinción real entre lo que tiene un sentido y aquello que no lo tiene).

La única excusa que puedo aducir por haberme decidido, a pesar de mis reticencias, a publicar este libro es la de haber tratado de llevar realmente la discusión al fondo, de elevar un poco su nivel (que permaneció generalmente muy bajo) y al mismo tiempo de ampliar considerablemente su alcance, aun si el hecho de contemplar las cosas tanto desde las alturas como desde más cerca no han hecho más que confirmar en lo esencial el diagnóstico, poco reconfortante para el filósofo que soy, de Sokal y Bricmont:

Pensamos –dicen– haber demostrado más allá de toda duda razonable, que algunos pensadores célebres han cometido groseros abusos de vocabulario científico, lo cual, lejos de clarificarlas, han oscurecido sus ideas. Nadie, en todos los informes y debates que han seguido a la publicación de nuestro libro, ha presentado un argumento racional contra esta tesis, y al mismo tiempo casi nadie se tomó la molestia de defender uno solo de los textos que criticamos

17

.

Es un hecho que incluso aquellos que han protestado más violentamente contra las conclusiones del libro no se arriesgaron a defender explícitamente ningún pasaje de los que allí se discuten. Algunos, sin embargo, son más defendibles que otros y hubieran podido eventualmente ser defendidos. Nada impedía a aquellos que profieren grandes gritos de indignación tratar de

justificarlos realmente, si pensaban que esto era posible. Pero hubiera sido necesario para esto tomarse un poco más de trabajo del que al parecer estaban dispuestos a realizar. Y no se debe, de todas maneras, invertir sobre este punto la carga de la prueba. Es a los autores cuestionados a quienes incumbía en principio mostrar que han logrado dar un sentido aprehensible a las expresiones que utilizan, y no a aquellos que los leen arrancarse los cabellos para tratar de descubrirles o inventarles un sentido. Schopenhauer dice de Hegel que en numerosos lugares de sus obras pone las palabras y que el lector debe poner el sentido. Es lo que hacen muchos pensadores de los que hablamos. Pero difícilmente se pueda considerar esto como normal y satisfactorio. Como dice un adagio acerca del cual los filósofos deberían meditar un poco más: si non vis intellegi, debes negligi (si no quieres ser comprendido, no se debe tener en cuenta lo que dices).

Uno de los argumentos más sorprendentes que han sido utilizados contra Sokal y Bricmont es el que consiste en reprocharles el calificar como "más bien confuso", sin otra precisión, ciertos usos del vocabulario científico que ellos discuten. ¿Con qué derecho, en efecto, unos físicos se permiten encontrar confuso lo que los filósofos y los literatos encuentran, al parecer, claro? No hay sin embargo experiencia más familiar que aquella que consiste en darse cuenta de que una expresión que parecía clara en realidad no lo es para nada, o que una frase que, a primera vista, daba la impresión de tener una significación no tiene en realidad ninguna. Pero es necesario, evidentemente, aceptar desde el comienzo que esto es posible y hasta frecuente (quizás sobre todo en filosofía) y consentir en hacer un poco de análisis de significado, una actividad que, como todo el mundo sabe, no puede interesar más que a los filósofos llamados "analíticos" y no corresponde para nada a lo que se supone debe hacerse en estos casos.

Al parecer habría que dejarse llevar simplemente por el movimiento del texto y evitar plantearse preguntas demasiado precisas sobre su sentido. Querer comprender en el sentido en el cual Sokal y Bricmont tratan de hacerlo es casi una extravagancia o una falta de tacto. Salimos de un período en el que no se consideraba necesario comprender para aprobar o admirar, e incluso tampoco para explicar (se han visto intérpretes autorizados reconocer ya tarde que, en el momento en el que publicaban libros o artículos sobre Lacan, no comprendían ellos mismos prácticamente nada de lo que decía o escribía el maestro), pero ¿desde cuándo es esto necesario? La paradoja es, como lo señala Jean Khalfa, que son sobre todo Sokal y Bricmont quienes se comportan aquí como se debería y hacen lo que los devotos y entusiastas se abstienen, por lo general, de hacer cuidadosamente. Si uno no comprende los propósitos de ciertos intelectuales, no es necesariamente por ignorancia o mala intención; puede ser también porque se es un poco más exigente que sus lectores habituales:

Selección arbitraria y comparación de textos de nivel heterogéneo, todo esto no quiere decir [...] que Sokal y Bricmont no hayan al menos leído los textos que citan. En efecto, son pocos sin duda en Francia quienes los han leído con tanta minuciosidad o con tal compasión[18].

No he intentado en lo que sigue discutir el tipo de filosofía de la ciencia que defienden, implícita o explícitamente, Sokal y Bricmont, o la idea que ellos se hacen de las relaciones que pueden existir entre las ciencias, la filosofía y la literatura. No estoy necesariamente de acuerdo con ellos sobre este tipo de cuestiones. Pero ellos podrían ser tan positivistas o tan hostiles a la filosofía y a la cultura literaria en general como se los acusa, sin que ello haga, a mi juicio, más defendibles los textos o los procedimientos que denuncian. Menos aún he intentado pasar revista y a fortiori rediscutir seriamente todos los casos que tratan en su libro. Sólo he analizado en detalle el ejemplo de los abusos que se hacen del teorema de Gödel, por una parte porque me parece que se trata de una cuestión que conozco un poco mejor que otras, y por otra parte a causa de la exasperación que suscitan en mí, desde hace mucho, la manera en la cual casi todos los filósofos se sienten obligados a hablar, en un momento o en otro, del teorema, y la mezcla de pretensión y de ignorancia con la cual generalmente lo hacen. No tengo ninguna duda sobre el hecho de que el mismo tipo de trabajo podría hacerse a propósito de otras “imposturas” tratadas en el libro de Sokal y Bricmont. Pero esto requeriría para cada uno análisis tan detallados, que no es el caso proporcionar aquí.

En muchos respectos, en este tipo de cuestiones la partida es desigual. Sería necesario en cada caso mucho tiempo y esfuerzo para demostrar que lo que los dos autores sospechan que es un absurdo lo es realmente e incluso los argumentos más decisivos tienen pocas chances de convencer a aquellos que han decidido no escuchar nada. La propensión de tratar de salvar a cualquier precio lo que no merece serlo es mucho más fuerte que el deseo de mirar de frente una realidad desagradable y los medios de defender lo indefendible mucho más eficaces, para empezar por el que consiste en invocar cosas tan vagas como “el derecho a la metáfora” o el “riesgo del pensamiento”, sin proponer, desde luego, el menor análisis serio del tipo de pensamiento o de metáfora que se trata, en este caso, de defender.

Casi no tengo necesidad de precisar que no hay nada personal en las críticas que formulo contra algunos de nuestros intelectuales, en especial contra Debray, y que no encuentro ningún placer particular en hacerlo. El caso de Debray es paradigmático, porque él trata de utilizar lo que es más

peligroso, a saber un resultado lógico muy técnico, para justificar conclusiones muy amplias y susceptibles de impresionar fuertemente al público no informado acerca de un objeto que a primera vista es lo más alejado que se pueda pensar de aquello de lo cual se trata, a saber, la teoría de las organizaciones sociales y políticas. A partir del teorema de Gödel, Debray deduce, sin inmutarse, la naturaleza fundamentalmente religiosa del vínculo social (la conclusión no es novedosa, pero el argumento ciertamente lo es). Es lo mismo que elegir simultáneamente el punto de partida más difícil de manejar y la mayor distancia a franquear para alcanzar el fin, dos medios que transformarían seguramente la performance, si ésta fuera exitosa, en una verdadera hazaña intelectual. Llevar la indecisión al corazón mismo de la razón y obligar a ésta a exigir su propia superación es una operación clásica en filosofía. Pero pronunciar el veredicto a través de la razón matemática en persona e imponerla luego a la razón política es por cierto lo más decisivo y al mismo tiempo lo más refinado que se puede imaginar en el género.

Utilizar a su vez, de manera más seria, los recursos de la lógica y del análisis lógico para demostrar la inconsistencia y la inanidad de este tipo de empresa constituye más un deber, un deber cívico en cierta forma, que un placer. No es seguramente difícil encontrar maneras a la vez más agradables y más constructivas de servirse de instrumentos como aquellos de los que aquí se trata. Lo que intento hacer es típicamente la clase de cosas que no tendrían que hacerse, y que bien podrían dejar de hacerse. Pero sería necesario para esto que aquellos que están en falta acepten empezar ellos mismos. Dicho de otra manera, que quieran tratar de ser un poco más serios. Si hay un dominio en el cual es más fácil y rápido cometer errores que corregirlos, es aquel del que aquí se trata. El esfuerzo que a continuación y en determinados lugares le será solicitado al lector es por lo tanto probablemente más grande (y sin duda menos "gratificante") que el exigido por la lectura de los textos que critico. Pero he tratado de reducirlo al mínimo y no creo que pueda ser evitado.

La cuestión de saber hasta qué punto las críticas formuladas por Sokal y Bricmont se aplican también al resto de la obra de los autores a los que concierne es evidentemente muy delicada. Sokal y Bricmont no dan una respuesta y se contentan con señalar que en vista de los abusos detectados en materia de matemática o de física, es lógico preguntarse si existen abusos similares basados en la terminología o en los conceptos pertenecientes a otros campos, ya sean científicos, filosóficos o literarios

19

.

Pienso, como se verá, que la sospecha que ellos enuncian podría ser confirmada de muchas maneras, pero serían necesarios sin duda desarrollos

todavía más largos y complicados para mostrarlo. Incluso si las faltas cometidas (en particular el abuso de fórmulas brillantes y aproximativas, acercamientos azarosos, reducciones muy rápidas y síntesis muy fáciles) son siempre más o menos del mismo tipo, requerirían, en efecto, ser examinadas en cada caso por sí mismas. Mostrar de manera precisa, en qué cada uno de los pasajes que pueden parecer filosóficamente errados lo son realmente, sería una empresa propiamente interminable. La desigualdad de la cual he hablado anteriormente proviene del hecho de que los autores criticados se lamentan constantemente de no haber sido leídos con suficiente atención y agudeza pero consideran generalmente suficiente invocar en su defensa generalizaciones abstractas, empezando justamente por el hecho de que, como lo dice la fórmula ritual, "nunca es tan simple". Por el contrario, cuando se trata de justificar lo injustificable, nunca es demasiado simple. Se puede incluso decir que "cuanto más grueso, mejor pasa". De la misma manera, los autores atacados por Sokal y Bricmont encuentran que no se habla nunca de lo que ellos escriben con suficiente precisión y rigor. Pero cuando se trata de aquello que se les reprocha simplificar o descuidar en su manera de (mal)tratar la ciencia, objetan en casi todos los casos que en el fondo no se trata más que de simples detalles más o menos secundarios.

Hubiera sido interesante, para ampliar el debate más allá de los límites que se fijaron Sokal y Bricmont, haber podido efectuar una comparación detallada entre dos textos a primera vista tan diferentes como el de la comunicación que Debray hizo a la Société Française de Philosophie a propósito del problema de la incompletud y el de la defensa e ilustración de la nueva disciplina de la cual él es el creador, que publicó recientemente en los Cahiers de médiologie[20]. Pero lamentablemente he tenido que renunciar a este tipo de ejercicio por falta de espacio. Me limitaré entonces por el momento a decir simplemente que tengo la impresión de encontrar, en lo esencial, en el segundo, los mismos procedimientos y, particularmente, las mismas imprecisiones y el mismo abuso de efectos retóricos que en el primero, y que suscita en mí más o menos el mismo tipo de insatisfacción y malestar. Allí donde otros avanzan probablemente sin dificultad y a la misma velocidad que el autor, yo tropiezo casi a cada paso con aserciones que me parecen exigir, para poder ser totalmente comprendidas y a continuación aceptadas, elucidaciones, distinciones, explicaciones y justificaciones que están generalmente ausentes. Conseguir dar la impresión de que es posible abstenerse de éstas es la ventaja del filósofoescritor sobre el filósofoanalista. "El mediólogo –nos dice Debray– es espontáneamente hipermétrope, ve mejor de lejos que de cerca"[21]. Quizás sea cierto. Pero creo que en filosofía la miopía tiene también sus

ventajas y me parece que, incluso sobre un tema que conoce en principio mucho mejor que el teorema de Gödel, es mejor para el mediólogo que no se intente mirar de muy cerca lo que él ve de lejos.

Una de las cosas que más me han sorprendido de la farsa de Sokal es el asombro que parece haber suscitado su éxito. Lo que me llama la atención es más bien que este tipo de cosas no haya sido ensayado mucho antes, pues seguramente se podía (y se debía). Recuerdo que en los años setenta habíamos pensado, con algunos amigos especialistas en lógica, enviar a la revista Tel Quel

una carta con un encabezamiento de la Universidad de Princeton o de alguna otra universidad americana prestigiosa, dándoles de alguna forma el primado de un descubrimiento revolucionario, como por ejemplo la puesta al día de un error importante en la demostración del teorema de Gödel o el de Cohen (1963), concerniente a la independencia de la hipótesis del continuo en relación con los axiomas usuales de la teoría de conjuntos, y sugiriendo discretamente algunas utilizaciones y extrapolaciones posibles de este resultado. No teníamos ninguna duda de que alguno de los cerebros de la revista no dejaría de explicarnos, en alguno de los números siguientes, las consecuencias prodigiosas resultantes de este descubrimiento para la lógica, la política, la teoría literaria y muchas otras cosas. No sé ahora por qué no seguimos adelante con ese proyecto, pero estoy convencido de que habría sido posible dar a la cuestión una apariencia de plausibilidad y de seriedad suficiente como para que el éxito estuviese prácticamente asegurado. El período estructuralista ha sido, es cierto, un período extraordinariamente brillante. Pero una de las cosas en las que ha brillado de manera excepcional ha sido sin duda en el grado de tontería que en él se ha alcanzado.

Muchos comentaristas, que están dispuestos a aplaudir la mala pasada que Sokal jugó a una parte de nuestra intelligentzia de vanguardia con su parodia, o en todo caso a acomodarse a ella, parecen estimar que hubiera sido mejor quedarse ahí y abstenerse de publicar el libro que la siguió. No sé bien por qué, incluso si es cierto que cuando se abandona el terreno de la mistificación por el de la crítica seria las cosas se hacen claramente más difíciles, porque se espera un grado de objetividad y exactitud que nunca se alcanza en la medida requerida. La indulgencia que se tiene hacia la farsa se debe evidentemente al hecho de que es divertida, mientras que el libro seguramente no lo es. El momento en que se nos dice "ahora no se ríe más" es evidentemente más difícil de superar que el precedente. Pero desgraciadamente la realidad de la cual trata el libro no es divertida y debemos reconocimiento a los dos autores por haberla puesto en evidencia. Como dice Lichtenberg, cuando un mono (se podría decir, un mono de la ciencia) se mira en un espejo, lo que contempla no

puede ser un ángel. Las protestas de angelismo filosófico, literario y otros no son desgraciadamente aceptadas aquí.

Pienso por otra parte que, si tuviéramos todavía el mínimo sentido del ridículo, algunas respuestas a las críticas de Sokal y Bricmont habrían debido suscitar una hilaridad tan grande como la farsa del primero. Ver a intelectuales que disponen de todos los medios de expresión, de todas las facilidades y de todas las ventajas posibles jugar, en ocasión de la menor crítica, a ser los perseguidos y los mártires, pretender que lo que se ataca no es el contenido de lo que ellos dicen sino la disciplina que representan (si se ataca a Kristeva, se apunta a la crítica literaria, si se ataca a Bruno Latour, se lo hace a la sociología de las ciencias, etc.), sugerir que haciendo lo que hacen afrontan peligros extraordinarios[23], como lo prueba la agresión brutal de la cual han sido víctimas por parte de Sokal y Bricmont (leyendo este tipo de cosas, uno se pregunta si no se debería atribuir a cada uno de ellos un guardia especial), debería evidentemente suscitar antes que nada una enorme carcajada. Pero no podemos asombrarnos de nada en un país donde un autor como Philippe Sollers logra todavía hacerse pasar por una especie de escritor maldito. Como ya lo decía Karl Kraus, hace tiempo que el ridículo no mata y que se ha incluso transformado en un elixir de vida.

Lichtenberg escribe:

La sátira es lo que mejor se aplica y lo que se escribe más fácilmente cuando algunos astutos estafadores creen haber deslumbrado a todo un público, y cuando se sabe que éstos os cuentan entre las gentes deslumbradas. En un caso así, yo no me callaría jamás, aun si el estafador estuviera condecorado con todos los honores del mundo. Se hace difícil satyram non scribere[24].

No sé hasta qué punto los autores tratados duramente por Sokal y Bricmont, que seguramente maravillaron a todo un público, pueden estar convencidos de haber maravillado a todo el mundo. Pero aquellos a quienes no han maravillado tienen, me parece, el derecho de hacerlo saber y de explicar por qué, inclusive si, leyendo los comentarios que se han escrito sobre el libro de Sokal y Bricmont, se tiene a menudo la impresión de que no haber sido deslumbrado constituye una falta, y decirlo, una falta más grave aún. Por la razón que indica Lichtenberg, vivimos seguramente una época en

la cual, como dice el poeta, difficile est satyram non scribere (es difícil no escribir sátiras). Se podría añadir que, por razones que no son tan diferentes, vivimos una época y tenemos un medio intelectual que hace que difficile est sociologiam non scribere (es difícil no escribir sociología). Pero esto es por supuesto otra historia, que prefiero dejar que otros, más competentes que yo, cuenten.

1. Del arte de hacerse pasar por "científico" a los ojos de los literatos

Somos aquellos que no olvidan jamás que tonel vacío resuena siempre mejor que tonel lleno.

Villiers de L´Isle Adam

El mejor comentario que haya sido jamás escrito sobre el affaire Sokal, sobre el libro que fue publicado a continuación por Sokal y Bricmont y sobre las reacciones que suscitaron, fue ya hecho en 1921 por Musil en su reseña de La Decadencia de Occidente de Spengler. Luego de un pasaje consagrado a los capítulos matemáticos del libro, del cual extrae la conclusión de que "la manera de trabajar de Spengler evoca al zoólogo que clasificaría entre los cuadrúpedos a los perros, las mesas, las sillas y las ecuaciones de 4° grado", Musil da una demostración brillante de la manera en la que se podría, aplicando este tipo de procedimiento, justificar la definición de mariposa como "chino enano alado de Europa Central":

Hay mariposas amarillo limón; existen también chinos amarillo limón. En un sentido, se puede entonces definir la mariposa: chino enano alado de Europa Central. Mariposas y chinos pasan por símbolos de la voluntad. Se entrevé aquí por primera vez la posibilidad de una concordancia, jamás estudiada todavía, entre el gran período de la fauna lepidóptera y la civilización china.

Que la mariposa tenga alas y no las tengan los chinos no es más que un fenómeno superficial. Si un zoólogo hubiera comprendido aunque más no fuera una ínfima parte de los últimos y más profundos descubrimientos de la técnica, no debería ser yo quien examinara en primer lugar la significación del hecho de que las mariposas no han inventado la pólvora; precisamente porque los chinos se les adelantaron. La predilección suicida de ciertas especies nocturnas por las lámparas encendidas es todavía un débito, difícilmente explicable al entendimiento diurno, de esta relación morfológica con China

25

.

Esto es, mal que les pese, más o menos lo que hacen los autores en los pasajes más típicos que han sido citados por Sokal y Bricmont. El método se basa en dos principios simples y particularmente eficaces en los medios literarios y filosóficos:

1) Poner sistemáticamente en relieve las semejanzas más superficiales, presentando esto como un descubrimiento revolucionario.

2) Ignorar también de manera sistemática las diferencias profundas, presentándolas como detalles desdeñables que no pueden interesar más que a los espíritus puntillosos, mezquinos y pusilánimes.

Es de este modo –no es más que un ejemplo entre otros posibles– como procede Debray en la aplicación que hace del teorema de Gödel a la teoría de los sistemas sociales y políticos. Los sistemas formales (o en todo caso algunos de entre ellos, pero es uno de los numerosos detalles que parece desdeñar Debray) implican enunciados que no pueden ser decididos con los medios del sistema; el mismo caso se daría para los sistemas sociales y políticos: también implican enunciados cuya verdad no puede ser alcanzada al interior del sistema y con los medios de los cuales éste dispone para hacerlo. En consecuencia, debe tratarse del mismo fenómeno que aparece simplemente bajo dos formas diferentes, pero proviene del mismo principio de explicación unitario, que de ahora en adelante, gracias al teorema de Gödel, conocemos perfectamente, o en todo caso deberíamos conocer.

Se podría creer que si se intenta utilizar la parodia de Musil a propósito de lo que tratan de hacer los Spengler de hoy, se verá que es completamente exagerada. Desgraciadamente no es así, y la realidad sobrepasa a menudo a la ficción. El siguiente pasaje de Badiou, que citan Sokal y Bricmont, no tiene nada que envidiarle (salvo la inteligibilidad y la comicidad) a la "demostración" de Musil:

La verdad de la hipótesis del continuo haría ley del hecho de que el exceso en lo múltiple no tiene ninguna otra misión más que la ocupación del lugar vacío, que la existencia de lo inexistente propio de lo múltiple inicial. Existiría esa filiación sostenida de la coherencia, es decir que lo que excede interiormente el todo no va más allá de nombrar el punto límite de ese todo. Pero la hipótesis del continuo no es demostrable.

Triunfo matemático de la política sobre el realismo sindical

26

.

Quiero decir, evidentemente, que un lector suficientemente imaginativo podría divertirse, por ejemplo, introduciendo los términos intermedios "musilianos" que serían necesarios para explicitar la transición lógica que se efectúa con la rapidez del rayo entre las dos últimas frases. Pero supongo que cuando se es filósofo (y Sokal y Bricmont desgraciadamente no lo son, lo que explica evidentemente todo), se debe ser capaz de reconocer inmediatamente que la segunda se sigue de la primera y que le es quizás equivalente.

El mismo tipo de perplejidad surge cuando uno lee de la pluma de Debray

declaraciones tan vertiginosas como la siguiente:

Desde el día en que Gödel demostró que no existe una demostración de consistencia de la aritmética de Peano formalizable en el cuadro de esta teoría (1931), los politólogos tenían los medios de comprender por qué era necesario momificar a Lenin y exponerlo a los camaradas “accidentales” en un mausoleo, en el Centro de la Comunidad Nacional[27].

Pienso, al igual que Jean-Michel Kantor[28], que este género de afirmación debería figurar simplemente en la próxima edición del Diccionario de la Estupidez, si no estuviese sobreentendido que nada de lo que escribe un filósofo puede ser realmente estúpido y debe asimismo tener un sentido profundo. Gracias a Gödel se puede, de ahora en adelante, si entiendo bien a Debray, explicar por qué en un sistema inspirado y dominado por una ideología en principio estrictamente racionalista, materialista y atea ha podido existir, y aun jugar un rol que se puede juzgar constitutivo, un comportamiento religioso y un ritual como los mencionados por el autor. Lo que se retiene aquí como el resultado de Gödel parece ser principalmente el hecho de que, incluso en un sistema que es concebido explícitamente para demostrar proposiciones de un cierto tipo, no se pueden demostrar ciertas cosas que a primera vista parecerían ser demostrables y ni siquiera lo que sería sin duda lo más importante (la nocontradicción). Y se encuentra aquí la explicación del hecho de que las sociedades humanas no pueden tampoco demostrar lógicamente o en todo caso justificar racionalmente (pero esto ya no es lo mismo) algunas de las proposiciones fundamentales sobre las que se apoyan.

Pero ¿quién, en efecto, ha creído jamás que éstas podían ser, en el sentido estricto del término, demostradas, o ha asumido seriamente la tarea de proporcionar la demostración en cuestión, para ni hablar del hecho de que ésta debería apoyarse en axiomas aceptados sin demostración? Los tontos que no ven qué tiene que hacer Gödel aquí y piensan que para el fenómeno que les interesa hay explicaciones a la vez más simples y adecuadas, y que por otra parte son conocidas desde hace tiempo, no han comprendido seguramente el significado profundo del resultado de Gödel. En realidad, en lugar del teorema de Gödel se podría haber utilizado exitosamente, para llegar más o menos a la misma conclusión, el “teorema” de Wittgenstein según el cual “la cadena de

razones tiene un fin” o la idea de que, en el sentido en el cual se le pueden pedir y dar razones en el marco de un juego de lenguaje aceptado, el juego de lenguaje mismo no tiene razón (lo cual, por otra parte, no significa que sea irracional). Porque, después de todo, lo que Debray busca establecer y sobre todo dramatizar no es mucho más que ese género de banalidad filosóficamente importante. Si se tratara simplemente de mostrar que no hay reflexividad, fundamento, verdad, justificación, etc., absolutos, hay numerosos lugares en la filosofía clásica o contemporánea donde habría podido encontrar aquello que necesitaba. Pero esto seguramente no habría causado para nada el mismo efecto.

Se me objetará probablemente que muchos filósofos soñaron con transformar la ética y la política en ciencias demostrativas tratando de darles una presentación que puede ser calificada de axiomáticodeductiva. Pero los sistemas en cuestión no son justamente sistemas formales y el teorema de Gödel no trata más que de aquello que se puede hacer o no con la ayuda de sistemas formales de cierto tipo. No dice por cierto nada sobre el tipo de limitación que puede afectar a los sistemas lógicodeductivos de tipo “contentual”, en los cuales la significación de los términos, la interpretación de los conceptos y la intuición pueden seguir jugando un rol importante[29].

El teorema de Gödel no puede por lo tanto ser aplicado a sistemas de este tipo y, naturalmente, todavía menos a organizaciones sociales y políticas reales de las cuales estos sistemas pretenden constituir la teoría abstracta. Podría como mucho aplicarse a sistemas formales concebidos para representar una teoría política “ingenua”, o mejor todavía, la política real. Pero ¿desde cuándo existen estos sistemas?

Si confiamos en los buenos intérpretes como Serres: “Régis Debray aplica a los grupos sociales o encuentra en ellos el teorema de la incompletud válido para los sistemas formales y muestra que las sociedades no se organizan más que a expresa condición de fundarse sobre algo distinto de ellas, algo externo a su definición o frontera. No pueden bastarse a sí mismas. A este fundamento lo llama religioso”[30]. No creo entonces exagerar si digo que que el “descubrimiento” en cuestión se reduce esencialmente a la constatación del hecho, que no es ni muy nuevo ni muy sorprendente, de que no hay sistema social que sea absolutamente autosuficiente. Del teorema de Gödel ha deducido en determinados momentos consecuencias que son por lo menos asombrosas,

como por ejemplo el hecho de que “el engendramiento de un individuo por sí mismo sería una operación biológicamente contradictoria”, el hecho de que “es racional que haya irracionalismo en los grupos, porque si no lo hubiera, no habría grupo” o el hecho de que en virtud de la incompletud de un conjunto (pero creíamos hasta aquí que la incompletud tenía que ver con los sistemas formales y no con los conjuntos) no puede autoengendrarse y ser al mismo tiempo causa sui[31]. Todo esto es quizás cierto, pero no tiene desgraciadamente ninguna relación, en todo caso indicada con claridad, con el teorema de Gödel. Como dicen Sokal y Bricmont:

Si se trata de utilizarlo en un razonamiento sobre la organización social, entonces [Debray] se equivoca. Si, por el contrario, se trata de una analogía, podría ser sugestiva, pero no por cierto demostrativa[32].

El teorema de Gödel no demuestra efectivamente, como ya lo he dicho, nada a propósito de los sistemas sociales. Podría seguramente proporcionar una analogía interesante, pero habría que explicar en qué consiste exactamente, algo que Debray no hace jamás en verdad. Incluso el espíritu más caritativo está entonces obligado a decir, leyéndolo, que el fin de la operación podría ser, justamente, el de persuadirnos de que una cosa que se sabía, o en todo caso que se sospechaba ya, a saber que no hay razón social sin irracionalidad ni sociedad sin mitos, ha sido esta vez, gracias a Gödel, demostrado de una vez y para siempre y que esto es la gran novedad.

El procedimiento que he evocado más arriba también se aplica a la historia de las ideas. Más o menos en el mismo momento, Bergson opuso la moral cerrada y la moral abierta y Gödel puso en evidencia lo que los filósofos gustan llamar el carácter necesariamente “abierto” de todo sistema formal que pretende representar adecuadamente la aritmética.

No es a todas luces concebible que se trate de una simple coincidencia, y debe haber necesariamente una relación esencial entre estas dos cosas[33]. Desgraciado aquel que tuviera el atrevimiento de pretender que no ve realmente por qué debería existir necesariamente una relación semejante, y que fuera en todo caso un vínculo más evidente e interesante que el que existe entre las mariposas y los chinos o, si se prefiere, que el que existe de manera

aún más irrefutable entre las mesas, las sillas, los perros y las ecuaciones de cuarto grado. Se le explicará con conmiseración que nos encontramos aquí en un dominio que es el del pensamiento libre y creativo, y no de la lógica, de sus constreñimientos, de sus pequeñeces y su puritanismo ridículos. Gracias a esto es posible que Serres afirme sin avergonzarse:

Aplicando por lo tanto el teorema de Gödel a las cuestiones de la cerrazón o apertura concernientes a la sociología, Régis Debray encierra y recapitula de un plumazo la historia y el trabajo de los doscientos años que han precedido

34

.

Hay sin duda motivos para estar muy impresionados. Pero si se trata de que la impresión persista, es mejor no interrogarse acerca de lo que dice exactamente el teorema de Gödel y sobre lo que puede significar aquí la palabra "aplicar". En todo caso, es seguramente por ignorancia o por ceguera que los sociólogos no han pensado en las consecuencias prodigiosas que su disciplina habría podido extraer desde hace tiempo del teorema.

A pesar de todo lo que se ha escrito sobre este punto, no creo que sea serio objetar que se trata aquí de errores puntuales que no comprometen en modo alguno la seriedad y la solidez del resto. La técnica utilizada para "demostrar" que A es lo mismo que B en el caso en que A y B tienen entre sí la misma relación que la mariposa y el chino puede justamente funcionar en casi todos los terrenos; se ha transformado desde hace un cierto tiempo en una de las técnicas favoritas de la filosofía y ha sido utilizada de múltiples maneras, en las últimas décadas, por los intelectuales franceses más reputados en temas y en situaciones que no tienen nada que ver con la ciencia ni con la epistemología. Simplemente, lo cierto es que, como señala Musil, los sitios en los cuales aparecen cuestiones ligadas a la matemática y más generalmente a las ciencias exactas tienen sobre los otros la ventaja de hacer caer en seguida la máscara de objetividad científica que enarbolan con tanto placer los literatos, en cualquier dominio de las ciencias

35

.

2. ¿Es la incultura científica de los literatos la verdadera responsable del desastre?

La física es un sitio peligroso para los imprudentes que se arriesgan a entrar en él con armas insuficientes; ayer Schelling y Goethe, hoy Bergson.

Marcel Boll

En la época de la Nueva Filosofía, no era raro escuchar aserciones de este tipo:

Cada uno sabe hoy que el racionalismo ha sido uno de los medios, uno de los ojos de aguja por donde se ha deslizado la tentativa totalitaria. El fascismo no se originó en la oscuridad sino en la luz. Los hombres de la sombra son los que resisten... Es la Gestapo la que blande la antorcha. La razón es el totalitarismo. El totalitarismo se ha revestido siempre con el prestigio de la antorcha del policía. He aquí la "barbarie con rostro humano" que amenaza al mundo hoy (Bernard-Henry Lévy, en 1977 en el periódico Le Matin).

El razonamiento es admirable y habría sido sin duda muy bien acogido por un hombre como Cavaillès: los resistentes estaban obligados a la clandestinidad; por lo tanto, sus adversarios eran la luz, o sea, las Luces. Los Nuevos Filósofos, por otra parte, se presentaban ellos mismos como una suerte de nuevos resistentes sobre los cuales pesaba permanentemente la amenaza temible del totalitarismo intelectual. Era también una época en la que se explicaba de buen grado que la razón última del gulag era el ateísmo, y que la resistencia y la salud eran la religión o en todo caso la trascendencia.

Algunos años más tarde fue perfectamente natural rehabilitar a las Luces y afirmar que decididamente es el racionalismo lo que libera, y la creencia religiosa lo que es potencialmente amenazador para la libertad. Lo que había "demostrado" el ejemplo de Polonia, desgraciadamente no se sostenía más, frente al ascenso del integrismo islámico y del fundamentalismo religioso en general. Dicho en otros términos, después de haber sido durante un tiempo un chino de una cierta especie, la mariposa puede también volverse, de acuerdo a las circunstancias, su exacto contrario e incluso cualquier otra cosa. Si he citado la muestra notable de "razonamiento" filosófico que da el autor en el pasaje citado más arriba, es por una parte porque este ejemplo dista de ser tan diferente (en relación a la manera en la cual se espera que se haya aprendido a pensar y a escribir en filosofía en nuestras mejores escuelas) o tan extremo y excepcional en la literatura filosófica contemporánea como podría creerse (en realidad es relativamente banal y bastante representativo), y por otra parte porque no quisiera para nada dar la impresión de creer que los únicos conceptos que los filósofos son capaces de usar en forma aproximativa,

fantasiosa o arbitraria son los conceptos técnicos de la ciencia. En la filosofía francesa de hoy pululan en todos los dominios "intuiciones" geniales y decretos de identificación fulgurantes del tipo de los que acabo de mencionar. Esto es más o menos lo que se espera generalmente de nuestros filósofos. Y un buen número de conceptos filosóficos y también de sentido común no son tratados de una manera más seria y más honesta que los conceptos científicos. El problema del cual hablamos está ligado a hábitos profundos de pensamiento, que son de un tipo general y que producen simplemente efectos más cómicos cuanto más tratan los autores de imitar los pasos de los científicos.

Para decirlo de otro modo: las faltas son sólo más evidentes y más inmediatamente reconocibles (al menos para las personas informadas) cuando los autores tratan de hablar el lenguaje de la ciencia y de utilizar en su provecho resultados científicos muchas veces muy técnicos, que en el resto de sus escritos. Pero esto no significa para nada que las faltas estén ausentes en éste o que la exigencia de precisión esté más presente o sea más respetada. Como dicen los Evangelios: "si se trata así a la madera verde, ¿qué sucederá con la madera seca?". Cuando uno se permite aproximaciones como las que se discuten en el libro de Sokal y Bricmont sobre cuestiones que pueden perfectamente ser tratadas de manera completamente precisa, es mejor no preguntarse lo que sucede en el caso de las cuestiones donde sería necesario justamente imponerse un esfuerzo especial para alcanzar el máximo de precisión que es compatible con la naturaleza del tema.

Spengler dice que "las comparaciones podrían ser la felicidad del pensamiento histórico". Podrían ser también, por supuesto, la del pensamiento filosófico y a veces lo son. Pero Musil constata en su informe que no existe por el momento "ninguna tentativa de análisis lógico de la analogía y de la irracionalidad"

y que no se puede para nada contar con los filósofos para este tipo de cosas. No sé lo que se debería decir hoy, pero está claro que es el problema esencial y que estamos lejos de haberlo resuelto. Ya sea que se trate de la analogía que Bernard-Henry Lévy, en tanto buen (o mal) discípulo de Heidegger y Foucault, cree reconocer entre el racionalismo de las Luces y el totalitarismo, de la que Julia Kristeva ha creído en un momento percibir entre el funcionamiento de la significación poética y lo que dice el axioma de elección, de aquella que Debray ve entre la incompletud de los sistemas formales y la de los sistemas sociales, o bien de una u otra analogía que discuten Sokal y Bricmont y que suscitan la admiración de unos y la exasperación o la incredulidad de otros, la conclusión que se impone es la misma. No disponemos todavía, no ya de una verdadera teoría de la analogía

(lo que quizás es mucho pedir), sino ni siquiera de una concepción aproximativa de lo que podría constituir un uso filosófico regulado y relativamente disciplinado de ésta, susceptible de conducir a resultados a la vez aceptables e interesantes. Y los filósofos prefieren evidentemente conservar el derecho de utilizar como mejor les parezca todas las analogías que pueden presentarse en cualquier momento, desde las más reales e importantes hasta las más superficiales y tramposas (que no son por lo general las menos excitantes), en lugar de interesarse seriamente en estas cuestiones. Wittgenstein pensaba que en filosofía no se hacen jamás bastantes diferencias. De manera general, nuestros filósofos piensan más bien que se hacen siempre demasiadas y que nunca se es lo suficientemente audaz sino siempre demasiado escrupuloso en la práctica de reducción a la identidad.

El rol de la comparación y de la analogía en las ciencias ha sido discutido abundantemente en una determinada época por autores como Maxwell, Hertz, Boltzmann, Mach y muchos otros. Y si puede serlo seriamente, es porque todo el mundo considera como natural que no sería algo fecundo sino a condición de permanecer sometido a precauciones y a constreñimientos relativamente precisos, sobre los cuales vale la pena reflexionar. Sugerir, en cambio, que el uso de la analogía en filosofía también podría estar subordinado a exigencias que, por ser menos definidas y rigurosas, no son menos reales, es una idea que tiene pocas posibilidades de ser acogida favorablemente. Un científico que explota una analogía característica entre dos dominios a primera vista muy diferentes se siente normalmente obligado a indicar los límites de su aplicación, los aspectos bajo los cuales las dos categorías de fenómenos en cuestión pueden ser asimiladas la una a la otra y aquellos bajo los cuales no pueden serlo. Un filósofo prefiere habitualmente dejar al lector los cuidados de hacer la selección y cuenta con el hecho de que no intentará realmente hacerlo. De un verdadero filósofo se espera justamente que nada de lo que podría llegar a ser una traba al “libre vuelo del pensamiento”, por ejemplo la idea de someter el uso de la analogía a reglas y restricciones de un cierto tipo, debe ser tolerado. El fastidio es que, en estas condiciones, incluso la resistencia del aire termine a menudo por ser considerada como inaceptable y que se prefiera el vacío. No es sólo por ser físicos que Sokal y Bricmont no creen que se pueda volar realmente en el vacío, incluso si se puede tener la impresión de volar así más alto y más lejos que los otros.

Los teóricos que han reflexionado acerca del uso de la metáfora han llamado la atención sobre el hecho de que existe, en las ciencias mismas, una especie muy importante de metáforas que son “constitutivas de la teoría” y no solamente heurísticas, pedagógicas o exegéticas. Las metáforas de este tipo sirven para formular aseveraciones teóricas para las que no existe, al menos por el momento, paráfrasis literal. Los psicólogos cognitivos que utilizan la metáfora de la computadora no pretenden tener hoy en día una idea exacta de

las similitudes y las diferencias que existen entre el cerebro humano y una computadora, pero cuentan con el hecho de que el progreso de la investigación permitirá saber cada vez más sobre esta cuestión. El uso de la metáfora está entonces gobernado por un principio de este tipo:

Se debe emplear una metáfora en ciencia sólo si hay buenos indicios que prueben la existencia de una similitud o de una analogía importante entre sus primeros y sus segundos sujetos. Hay que intentar descubrir más acerca de las similitudes o analogías pertinentes, considerando siempre la posibilidad de que haya similitudes completamente distintas para las cuales una terminología distinta debería ser introducida

37

.

Nada de esto, desgraciadamente, parece aplicarse al uso de la metáfora en filosofía. Un buen número de metáforas comienzan

(aparentemente) su carrera como metáforas constitutivas (de una nueva y brillante teoría), pero sin el derecho de inventario y sin el programa exploratorio que esto parecería implicar (se desaconseja fuertemente tratar de saber más acerca de la naturaleza exacta y la misma realidad de la analogía sugerida), y la finalizan, en el mejor de los casos, como metáforas puramente literarias, para las cuales se admite a menudo (para bien o para mal) que el contenido cognitivo de la metáfora no puede jamás ser explicado totalmente por una paráfrasis literal, y en el peor de los casos, como aproximaciones que, desde el punto de vista cognitivo no sobrepasan para nada el nivel de la simple asociación de ideas. Pero lo que está claro es que una metáfora, una vez introducida, no debe jamás abandonarse lisa y llanamente, y que hay siempre, excepto para los maníacos de la exactitud, un medio cualquiera para salvarla. Incluso cuando se ha demostrado de manera discutible que no se basa en nada sustancial, una analogía (y al mismo tiempo también el modo de expresión que se basa en ella) puede siempre conservar al menos un cierto poder de sugestión.

Una de las convicciones más difundidas entre nuestros filósofos parece ser que la filosofía puede servirse de la relación íntima e indefinible que mantiene con lo que se llama el “pensamiento” para apartar toda pretensión de justificación venida desde afuera. El pensamiento, en el sentido del que se trata, no puede, en particular, ser restringido ni por la lógica, ni por hechos de naturaleza alguna. En lo que atañe a la lógica, se sabe el poco caso que hace de ella, en general, la filosofía francesa. Y en lo que concierne a los hechos, no los hay, y si los hay no pueden interesar más que a los empiristas. Pero si la filosofía no puede aceptar ser controlada ni por la lógica misma, ni por las

exigencias del análisis conceptual, ni por una forma cualquiera de confrontación con los hechos, podemos preguntarnos por medio de qué podría serlo y con qué derecho podríamos todavía pedirle que rinda cuentas sobre lo que hace. Estamos entonces obligados a admitir que, como decía Lacan del psicoanálisis, la filosofía se autoriza sólo por sí misma y por los principios de una metodología y una deontología que únicamente ella conoce y que no se le debe en absoluto pedir que los formule. Alcanza con que los verdaderos filósofos sepan a qué atenerse y se reconozcan claramente entre ellos. Aquellos que formulan preguntas y objeciones como las de Sokal y Bricmont muestran sobre todo que no pertenecen y que no tienen ninguna posibilidad de pertenecer a esta categoria[38]. Sería bueno, sin embargo, abrir de una vez por todas esta caja de Pandora de la diferencia cualitativa no precisada que parece existir entre la filosofía y todo el resto, y tener una idea de lo que contiene. Pero a nadie le interesa realmente que esto se haga.

Sería necesario, por supuesto, ser completamente ingenuo para creer que la incultura científica o la falta total de seriedad y la desenvoltura con las que se tratan algunos resultados de la ciencia constituyen la fuente principal de la mala filosofía. Si esto fuera cierto, todo el asunto sería mucho más simple. Pero, a pesar de que se ha intentado entenderlo así, Sokal y Bricmont no sugieren por cierto como remedio para los males de la filosofía la transformación de todos los filósofos en científicos expertos. Un mínimo de competencia técnica es condición necesaria, pero no suficiente, para evitar los usos abusivos del lenguaje científico. El conocimiento que Badiou tiene de lógica y de matemáticas es real y mucho más desarrollado que el de Debray. Pero esto no le ha impedido, por ejemplo, hacer de la formalización lógica, por la cual está manifiestamente obsesionado, un uso completamente incongruente y que habría por cierto dejado estupefacto a un verdadero lógico como Gödel, que pensaba que las técnicas lógicas pueden ser rara vez aplicadas a la filosofía y que la utilidad principal de la lógica es la de servir más bien a desarrollar el hábito del pensamiento preciso, más o menos lo contrario de lo que sucede, por diferentes razones, tanto con Badiou como con Debray.

Sokal y Bricmont saben evidentemente tan bien como otros que las fuentes de la mala filosofía son en realidad mucho más numerosas, mucho más diversificadas y probablemente mucho más triviales de lo que su libro puede hacer creer. Entre ellas figura por supuesto, en primer lugar, la necesidad de prestigio y poder. Y, como diría Musil, escribir de una manera que parezca tan seria que un no matemático se persuada inmediatamente de que sólo un matemático podría hablar de este modo, no es más que uno de los

numerosos medios de obtener el prestigio y el poder que se buscan.

Ya no recuerdo qué crítico literario ha dicho que una de las prácticas favoritas del grupo Tel Quel en su período más glorioso consistía en fanfarronear con matemáticas de segundo año. Es un hecho a la vez notable y lamentable que matemáticas de ese nivel sean a menudo ampliamente suficientes para impresionar e intimidar por completo a los literatos. La utilización de medios de este tipo puede desempeñar a veces un rol totalmente privilegiado, como ha sido el caso, por ejemplo, en la época estructuralista, donde se trataba antes que nada de dar la impresión de practicar una forma nueva de "ciencia", aunque lo que se escribía era a primera vista difícil de distinguir de un puro y simple disparate. Pero desgraciadamente hay muchas otras formas, que no son más respetables y que simplemente se notan menos, de llegar a resultados de este tipo. Entre todos los mecanismos de producción de la persuasión y de la creencia, el que consiste en dar la impresión de ser científico e incluso de apoyarse directamente en los últimos descubrimientos de la ciencia no es necesariamente el más importante ni el más inquietante.

Es cierto que el período que acabo de evocar era increíblemente cientificista y que estaba incluso dominado a un nivel hoy inimaginable por la idolatría de la cientificidad. Pero entretanto la ciencia ha pasado de moda; el prestigio del que goza entre los literatos, desde que nos hemos vuelto "posmodernos", es mucho menor y la obligación de imitar su lenguaje y sus formas para impresionar al lector, mucho menos acentuada. Sin embargo, en lo que concierne a la seriedad con la cual pueden ser utilizados la terminología y los conceptos científicos, no hay necesariamente una gran diferencia. Si la ciencia no es, después de todo, más que una esfera particular de la literatura, que no goza de ningún privilegio especial en relación con otros campos

(además de no ser suficientemente excitante desde el punto de vista literario, para merecer ser realmente leída y comprendida), no se ve qué es lo que podría impedir a sus instrumentos más técnicos prestarse sin resistencia a manipulaciones y deformaciones literarias del tipo más diverso.

Está claro, en todo caso, como ya lo constataba Musil a propósito de Spengler, que no son simples equivocaciones ocasionales y perdonables las que están en juego en el affaire Sokal, sino un modo de pensar y un estilo de pensamiento que gustan a nuestra época y que pasan incluso por especialmente profundos. Si la época contemporánea ama hasta este punto a pensadores como los que son criticados por Sokal y Bricmont, y no quiere (es lo menos que podría decirse) que se los critique, es justamente porque las faltas de aquéllos son también suyas. Es aquí de hecho donde reside el verdadero problema que suscita este asunto y es también, debo decirlo, lo que me torna pesimista acerca de los efectos positivos que podría tener a corto o

largo plazo. Sería bueno creer que a partir de esto se suscite una toma de conciencia y un examen de conciencia saludables entre los interesados y aquellos que querrían imitarlos. Pero personalmente no veo muchas razones para que éste sea el caso. Combatir errores es una cosa, combatir un estilo de pensamiento que ha logrado hasta este punto imponerse como ejemplar, e incluso identificarse con el pensamiento mismo, es otra. Y no se debe olvidar que la comunidad de los intelectuales, probablemente más en Francia que en otras partes, está, sea cual fuere el pensamiento sobre ella, más unificada por una forma de piedad hacia los héroes que ella misma elige, que por el libre examen y el uso crítico de la razón. Una buena parte de las reacciones, que a veces provocan consternación, que fueron desencadenadas por el affaire Sokal proviene precisamente de una forma de piedad que tiene algo propiamente infantil. Esto podría constituir un problema interesante para Debray. Quizás también nosotros necesitamos un teorema de Gödel para explicar por qué las comunidades intelectuales mismas y más particularmente las comunidades filosóficas, que en principio deberían ser más racionales, están obligadas a apoyarse tan fuertemente en fundamentos que sólo podrían calificarse como religiosos.

3. Cómo los culpables se transforman en víctimas y acusadores

Lo que me impide ser optimista, aunque más no fuera moderadamente, sobre las derivaciones probables del affaire Sokal es el hecho de que incluso ejemplos que deberían, al parecer, hablar por sí mismos, como los que son citados y analizados en Imposturas Intelectuales, una vez más no han sido de manera manifiesta suficientes para proteger a los dos autores contra el riesgo de pasar por dos maniáticos de la exactitud literal, por positivistas limitados o por científicos arrogantes. Sobre este punto, citaría de nuevo la explicación a la vez muy pertinente y muy inquietante que propone Musil:

Existe en los medios, quisiera decir, y digo: intelectuales (pero pienso en los medios literarios) un prejuicio favorable con respecto a todo aquello que constituye un menoscabo a la matemática, a la lógica y a la precisión; estos crímenes contra el espíritu son incluidos en el conjunto de esos honorables crímenes políticos en donde el fiscal se transforma de hecho en acusado. Seamos entonces generosos. Spengler piensa “más o menos”, trabaja a golpes de analogías: de esta manera se puede en un cierto sentido tener siempre razón. Cuando un autor quiere dar falsas denominaciones a los conceptos o confundirlos, el lector termina por habituarse a ello. No es ni siquiera necesario mantener aunque más no fuera un código, una relación cualquiera pero unívoca, entre la palabra y el pensamiento. Ahora bien, esto justamente falta. Los ejemplos citados, elegidos sin ir a buscar muy lejos entre muchos, no son errores de detalle, sino un modo de pensamiento[39].

Hubiera sido singularmente ingenuo, por la razón que indica Musil, esperar ver a los autores cuestionados por Sokal y Bricmont manifestar un sentimiento de molestia o de culpabilidad. Hace ya mucho tiempo que el tipo de “crimen” que se les reprocha se ha hecho particularmente honorable y redituable, y pasa incluso fácilmente por una proeza. Derrida nos ha explicado, en un artículo de Le Monde, que no son aquellos criticados por Sokal y Bricmont, sino ellos mismos los que no son “serios”[40]. A decir verdad, era esperable. Hace mucho que ya no intento imaginar a qué podría parecerse una crítica susceptible de ser aceptada como substancial y “seria” por los pensadores de los cuales hablamos. Todo el mundo habrá comprendido sin embargo, al menos espero, que lo que no es serio es en especial el hecho de criticar a personajes a quienes su celebridad e influencia parecen haber elevado de una vez y para siempre por encima de toda crítica.

En lugar de interrogarse acerca de la seriedad de Sokal y Bricmont, Derrida habría podido eventualmente plantearse preguntas acerca de la seriedad de algunos de sus discípulos, por ejemplo acerca de la especie de mitología que se ha desarrollado en la teoría deconstruccionista alrededor de la noción de indecidibilidad y sobre el rol que evidentemente no se olvida de hacer jugar en este asunto al inevitable teorema de Gödel

[41]

. Habría podido también, me parece, aceptar preguntarse si no hay motivos para que esto sea de este modo. No basta en este tipo de asuntos con ser capaz de dar una presentación de un resultado técnico que no contenga error material evidente. Es necesario también subrayar desde el comienzo, con toda la firmeza necesaria, la existencia de un cierto número de distinciones elementales y esenciales que hacen que el resultado no pueda ser traspuesto tan fácilmente como se querría creer, a otras instancias, y cuyo olvido entraña rápidamente como consecuencia el ya no saber sencillamente de qué se está hablando.

No creo que se pueda eximir a Derrida de su responsabilidad en la confusión, sistemáticamente explotada por los deconstructores, entre dos formas de indecidibilidad que no tienen gran cosa en común, salvo el nombre. Se las podría llamar respectivamente la indecidibilidad de la significación y la indecidibilidad de la verdad. La indecidibilidad lógica, de la que trata la teoría de los sistemas formales, no tiene nada que ver con la cuestión de la significación, ya que el conjunto de las expresiones que constituyen el equivalente de las expresiones dotadas de sentido de un lenguaje natural, o sea, de las expresiones bien formadas del sistema, es siempre decidible, o como se dice, recursivo. En Derrida y los deconstructores, no se trata, en casi todos los casos, sino de la indecidibilidad de una significación, o como se dice también frecuentemente de un texto, que no tiene evidentemente nada que ver con la indecidibilidad formal, entendiendo por esto la indecidibilidad en tanto propiedad específica de un sistema formal, y no de un lenguaje en general, de una obra literaria o de un texto cualquiera. Es completamente cierto que aparecen a cada instante en la literatura y probablemente también en la filosofía cuestiones sobre las cuales no se llega a decidir. Pero, dejando de lado el hecho de que en los dos casos se trata de algo que no se logra decidir, cabe preguntarse qué tiene que ver la incertidumbre en cuestión con la indecidibilidad en los sistemas formales. Se trata, en efecto, únicamente de nuestra incapacidad de decidir, y bajo ningún aspecto de la incapacidad, demostrable en algunos casos, de decidir algo para un cálculo existente, ya que es evidente que no puede darse en tal caso un cálculo de este tipo.

Se puede notar, por otra parte, que así como la indecidibilidad de la que trata el teorema de Gödel llegó como una sorpresa para los especialistas, la

indecidibilidad que puede existir en materia de significación es una cosa banal y esperable, que nadie seriamente se ha propuesto jamás superar mediante la construcción de un sistema o de un cálculo apropiado (aunque es cierto que las teorías semánticas a la Chomsky han podido parecer inspiradas más o menos en un ideal de este género). La indecidibilidad del segundo tipo no tiene, en todo caso, nada comparable a una revelación como la que constituyó el descubrimiento del resultado de Gödel. Se ha podido creer en un momento (erróneamente) en la posibilidad de que exista un procedimiento de decisión formal o "mecánica" para los enunciados de la matemática. ¿Pero quién ha creído alguna vez en una posibilidad de este tipo para las indecidibilidades de las que trata la literatura deconstruccionista? ¿Quién podría creer, dentro del mismo orden de ideas, que el hecho bien conocido de que no existe procedimiento de decisión "algorítmico" para las cuestiones éticas (es lo contrario, aquí también, lo que resultaría asombroso), para ser realmente comprendido, debería ponerse en relación con los resultados de indecidibilidad que han sido obtenidos a partir de los sistemas lógicos?

Por más extraño que esto pueda parecer, una buena parte de los absurdos que se pueden leer o escuchar sobre este punto se basan en una teoría del concepto que podría calificarse como "prewittgensteiniana". El uso que se hace, o en todo caso puede hacerse, de conceptos y palabras como "incompletud" o "indecidibilidad" a propósito de cosas a primera vista tan diferentes como aquellas de las que se trata debe necesariamente explicarse por una propiedad que les es común a todas y que se encuentra quizás disimulada en una gran profundidad. Si no aparece al primer vistazo, es justamente la filosofía la que debe llevarla a la luz del día. Y es exactamente lo que hace Debray cuando cree descubrir una propiedad "profunda" que es común a la incompletud en los sistemas lógicos y en los sistemas sociales y políticos. Lo que no es, en el mejor de los casos, más que un simple "aire de familia" se encuentra así transformado en una identidad real (que nunca resulta, sin embargo, verdaderamente explicitada). La operación evidentemente no carece de riesgos, pero dada la conformación de la comunidad literaria y filosófica y sobre todo el tipo de performance intelectual apreciado por ella, en resumidas cuentas, este riesgo es mucho menor de lo que podría creerse.

Puede haber un momento en el cual la identificación teórica –o más exactamente pseudoteórica– que ha sido ejecutada entre los dos términos de la comparación parezca bastante absurda o, en todo caso, demasiado forzada como para poder mantenerse seriamente. Pero en casos semejantes existirá siempre la posibilidad de explicar que se ha querido simplemente utilizar una "metáfora" (poética más que teórica). Lo que se ha perdido en el orden de la teoría (que, por lo demás, es teoría "en sí" –entre los deconstruccionistas se hace teoría casi como se hace poesía o música–, más que teorización de una clase particular de hechos o fenómenos) puede siempre en caso de necesidad

ser recuperado en el orden de la poesía. Esta manera de cambiar súbitamente de terreno, evitando siempre tanto como se pueda el de los hechos, los argumentos y la discusión posible, es una de las prácticas en las que sobresale la filosofía contemporánea. El uso que se hace, en este tipo de debates, de la noción de metáfora poética, que está siempre disponible para justificar o excusar casi cualquier cosa, me parece que representa de manera general un insulto a la verdadera poesía. Pero es un punto sobre el cual no quiero extenderme. Nuestros pensadores me hacen pensar a menudo en la liebre de ocho patas del barón de Münchhausen, que ningún perro podía atrapar. Pueden correr más rápido que cualquiera sobre las patas de la teoría cuasi o pseudocientífica (algunos, como Badiou, logran en este terreno velocidades realmente vertiginosas) y volverse, llegado el momento, para lanzarse con más fuerza sobre las patas de la metáfora y la ficción poética (o más exactamente para ponerse a volar sobre sus alas).

Derrida parece, por su parte, al menos en ciertos momentos, completamente consciente de la diferencia que existe entre la indecidibilidad formal y las otras clases de indecidibilidad, por ejemplo cuando distingue entre la indecidibilidad que pertenece todavía al orden del cálculo y otra, más fundamental, que "ningún cálculo podría anticipar"[42]. Pero si esta indecidibilidad no pertenece más al orden del cálculo, es imposible utilizar el teorema de Gödel para hablar de ella, ya que éste depende enteramente de la existencia de un sistema formal, no se aplica más que a sistemas formales y trata únicamente de lo que puede o no puede ser decidido por un cálculo de cierto tipo de una manera que es precisamente formal, es decir mecánica o en todo caso mecanizable, y no tiene ninguna relación con los medios de los cuales disponemos para decidir sobre cuestiones como las que he mencionado hace un instante, donde la incertidumbre proviene del hecho de que simplemente hay múltiples razones que incitan a responder de una manera o de otra. Donde no cabe la formalización y la noción de procedimiento formal, no hay tampoco lugar para una indecidibilidad de tipo gödeliana. Si se puede hacer intervenir aquí la indecidibilidad gödeliana, no debería ser sino para señalar que se habla, de hecho, de otra cosa.

Lo que ha causado sensación en el teorema de incompletud de Gödel ha sido la demostración del hecho de que ningún sistema formal es capaz de representar adecuadamente la integralidad de los procedimientos susceptibles de llevarnos a reconocer como verdadera una proposición matemática, y de que, en consecuencia, no hay ninguna esperanza de lograr reemplazar la noción de verdad matemática por la de demostrabilidad formal. Se podría, si se quisiera, hablar de una especie de "trascendencia" de la noción de verdad

objetiva en relación con la de demostrabilidad formal. Y Debray encontraría sin duda aquí una confirmación de la conexión interna que pretende establecer entre el aspecto propiamente lógico y el aspecto religioso del problema de la incompletud. Pero la noción de trascendencia, aquí, no tiene nada de religioso, ni siquiera de metafísico. Significa simplemente que, para todo sistema formal dado, suficientemente potente, hay al menos una verdad matemática para la cual el sistema no proporciona demostración (ni tampoco –por fortuna, si se puede decir, ya que la proposición indecidible de Gödel es cierta– refutación), y por cierto no significa que haya verdades matemáticas que trasciendan definitivamente toda posibilidad de decisión por los caminos ordinarios.

Lo mínimo, cuando se pretende proponer una generalización ambiciosa del teorema de Gödel, sería preguntarse si se puede explotar de alguna manera, en el dominio en cuestión, una distinción del tipo de la que el descubrimiento de Gödel nos obliga a hacer entre verdad y demostrabilidad formal. Si no es el caso, no se ve muy bien a qué podría parecerse una tentativa de transposición directa o simplemente analógica del resultado que se ha obtenido. ¿Dónde se encuentra de hecho la noción de demostrabilidad a la cual uno estaría tentado de reducir la verdad de la que se trata en los sistemas que menciona Debray? Se podría decir, es cierto, que lo que los sistemas lógicos no pueden hacer, menos todavía pueden hacerlo los sistemas sociales y políticos, y que ahí radica el interés del asunto. Pero ¿quién, una vez más, exceptuando a los inconscientes y megalómanos, ha dicho alguna vez que podían hacerlo?

No estoy obviamente sugiriendo que no se puedan sacar conclusiones filosóficas del teorema de la incompletud de Gödel. Hay manifiestamente conclusiones importantes –pero no necesariamente tan tajantes como generalmente se piensa– a extraer en lo que atañe, por ejemplo, a la filosofía del espíritu y la cuestión de las relaciones entre el espíritu y la máquina[43]. Gödel mismo pensaba que su teorema debería de tener también incidencias sobre nuestra manera de abordar el problema religioso o, más exactamente –es uno de los grandes reproches que él dirige a nuestra época–, de ignorarlo. Pero la forma en la que se expresó en su momento acerca de este tipo de cuestiones constituye, frente a la manera de proceder de Debray, un modelo de precisión y prudencia. Justamente nunca publicó nada sobre este tipo de problemas, y precisamente porque estaba mejor situado que nadie para saber de qué hablaba y sobre todo para saber lo que es exactamente un sistema formal, nunca habría tenido la fatuidad de hablar de un teorema de Gödel a propósito del discurso social o político o, como dice Serres, aplicado a los grupos sociales e incluso “reencontrado” en ellos.

Esta manera de expresarse sugiere indiscutiblemente que se trataba de algo más técnico y más ambicioso que la introducción de una simple metáfora. Es posible, desde luego, que Serres haya sido para Debray, en este asunto, el tipo de amigo que, como se dice, lo dispensa a uno de tener enemigos. Pero es Debray mismo y no yo quien debe decidir si éste es el caso y eventualmente decirlo.

Sobre la cuestión de la indecidibilidad, la estrategia de los deconstructores consiste generalmente en presentar la noción técnica de indecidibilidad, en el sentido gödeliano, como un simple caso particular de una noción filosófica más primordial de indecidibilidad, que constituye la noción realmente interesante e importante, y al mismo tiempo servirse de la terminología y de los conceptos de Gödel para dar una apariencia de seriedad y de cientificidad a lo que pueda decirse a propósito de esta segunda especie de indecidibilidad. Los deconstructores tienen desgraciadamente una tendencia enojosa a pretender una forma especial de "rigor", simplemente porque son capaces de utilizar la terminología lógica a propósito de cuestiones con las cuales no tiene en realidad nada que hacer, porque las condiciones más elementales de su uso sencillamente no se cumplen. No se trata, como se dice, de una extensión interesante de algo existente, sino de una incitación lisa y llana a la confusión.

No puede sorprender, en estas condiciones, que Gödel mismo, a quien ninguna idea podía resultar más extraña que la de la deconstrucción, se encuentre anexado finalmente a la legión de los deconstructores y acreditado con bastante frecuencia en la literatura deconstruccionista por el mérito de haber "deconstruido" la lógica e incluso la matemática, ni debe asombrar que lo que no es, de hecho, más que la explotación confusa de una analogía superficial y tramposa pueda tomar, en algunos deconstructores, la forma de una empresa teórica y sistemática que no puede sino impresionar fuertemente, por su aparente cientificidad, al lector no informado.

La literatura deconstruccionista americana ofrece al respecto ejemplos particularmente edificantes, que recurren exactamente al mismo tipo de comentario que el de Musil acerca de los capítulos matemáticos de La Decadencia de Occidente.Esto no tiene nada de sorprendente. Si no se comienza por ser completamente preciso, se llega rápidamente, de manera directa o más frecuentemente, pasando por transiciones más o menos insensibles de una aproximación a otra, a cosas que son más o menos tan aberrantes como el pretendido "principio de Gödel-Debray".

4. Las ventajas de la ignorancia y de la confusión consideradas como una forma de comprensión superior

Es absolutamente evidente [...] que todo desarrollo de la ciencia física es susceptible de producir una modificación de los métodos y las ideas de los filósofos, a condición de que las ideas físicas sean expuestas de tal manera que los filósofos puedan comprenderlas.

James Clerk Maxwell

En la época de Maxwell, se pensaba todavía que los cambios en la física y en las ciencias en general no podían provocar modificaciones interesantes e importantes en la filosofía sino a condición de ser previamente comprendidos. Maxwell dijo también en 1867, en una carta a Tait, que “el valor de la metafísica es igual al conocimiento matemático y físico del autor dividido por la confianza con la cual razona a partir del nombre de las cosas”. Si, como es el caso, en la mayor parte de los pasajes que citan Sokal y Bricmont, el conocimiento matemático y físico de los autores es absolutamente reducido y su virtuosismo verbal al mismo tiempo que su propensión al verbalismo puro y simple aun más elevados, el valor de la relación no puede ser, evidentemente, más que muy débil. Pero está claro que hoy hemos cambiado todo esto. Se podría incluso invertir la proposición de Maxwell: es evidente que cualquier desarrollo de las ciencias exactas puede provocar modificaciones en el método y las ideas de los filósofos, a condición de no ser comprendido. Si realmente lo fuera, es poco probable que se lo utilizara para justificar el tipo de conmoción ilusoria que pretende llevar a cabo. Los que se han preocupado por comprender son generalmente más prudentes y modestos en cuanto a las consecuencias filosóficas que podrían derivarse de un cambio importante producido en las ciencias. Pero, como ya lo he dicho, es justamente esto lo que se les reprocha como una falta. Para estar verdaderamente seguros de pensar real y profundamente sobre cosas de este tipo, es mejor comenzar por no considerarlas de muy cerca e incluso abstenerse de comprenderlas. Como la ciencia se ha vuelto, desde la época de Maxwell, de acceso todavía más difícil para los filósofos, y que los esfuerzos que están dispuestos a realizar para acceder a ella son al mismo tiempo cada vez más reducidos, les ha sido necesario inventar una nueva –incluso revolucionaria– manera de lograrlo a pesar de todo y explotar por su propia cuenta sus descubrimientos y sus revoluciones.

Hay, por supuesto, aun en Francia, un número no desdeñable de filósofos que son capaces de hablar de manera técnicamente más informada y filosóficamente más pertinente, pero también al mismo tiempo más circunspecta y humilde, de cuestiones tales como la teoría de los conjuntos transfinitos, la teoría de las catástrofes, la teoría del caos, la mecánica cuántica

o el teorema de Gödel. Pero no son evidentemente éstos los que llaman la atención y producen éxitos de librería. No obstante, son considerados generalmente unos molestos insoportables, que siempre corren el riesgo de padecer en cualquier momento una envidia como la de Sokal y Bricmont e impedir a las celebridades filosóficas y literarias gozar tranquilamente del fruto de las ineptitudes brillantes que han sido capaces de escribir sobre temas de este tipo. Pero si lo que buscan nuestros pensadores célebres es, como se puede pensar, el éxito masivo

44

, uno querría tranquilizarlos por completo. No tienen y no han tenido jamás por qué temer la competencia de los inoportunos de los que hablo y se equivocan al inquietarse.

Cuando un filósofo comienza a hablar, por ejemplo, de la indecidibilidad y del teorema de Gödel en el marco de una reflexión sobre el problema de la literatura y del análisis de los textos literarios, se podría esperar que fuera para introducir, en lo posible, un poco más de precisión en la discusión de cuestiones que son por naturaleza imprecisas. Pero en realidad sucede exactamente lo contrario, ya que la levedad y la imprecisión del uso literario tienden a elevarse inmediatamente hasta las nociones técnicas, tales como éstas se presentaban inicialmente en su contexto de origen, al punto que se termina simplemente por no entender más nada de lo que significan. El resultado más evidente me parece ser que nada interesante ha sido añadido mediante la invocación del teorema de Gödel a lo que se puede decir sin éste a propósito de una cuestión como la de la indecidibilidad en el dominio de la literatura, de la metafísica o de la religión, sino que se ha perdido aun más la ocasión de tener una idea precisa de lo que Gödel ha demostrado exactamente y de las consecuencias resultantes de ello.

La cuestión crucial que uno está obligado a plantearse es evidentemente la de saber cómo la exigencia de precisión ha podido transformarse hasta tal punto en el enemigo número uno del pensamiento auténtico en el espíritu de la mayor parte de nuestros intelectuales. Lo que los pensadores de la tradición austríaca llamaban la “filosofía exacta” por oposición a la verborragia (Geschwätz) debe parecerse mucho, en estas condiciones, a una especie de contradicción en los términos. Si se aplicaran los criterios de algunos de nuestros intelectuales y de aquellos que los festejan en la prensa en nombre de lo que ellos llaman el “pensamiento”, deberíamos concluir por cierto que escritores que eran tan amantes de la precisión como lo fueron, por ejemplo, Valéry o Musil, no podían en ningún caso ser pensadores. Hay sin embargo límites –si bien mal definidos– a lo que Schiller, citado por Musil, llamaba “el arbitrio de la Literatura (belletristische Willkürlichkeit) en el pensamiento” y que consideraba un mal temible. Es significativo que Schiller, que hace esta

observación, y Musil, que la retoma, sean justamente poetas, y no científicos, a los cuales se achacaría positivismo y estrechez de espíritu. Los poetas no se ubican siempre del lado que uno esperaría, ni tampoco están dispuestos a aprobar y a alentar lo que Musil llamaba "el desborde de la imprecisión lírica sobre los terrenos de la razón"

45

.

Desgraciadamente, el bello espíritu filosófico de nuestra época, pervertido por lo que Schiller llamaba el "abuso de las bellas formas" en el pensamiento, y debilitado por el gozo inmoderado de los efectos literarios, parece terminar por perder todo interés en el contenido propiamente dicho. Schiller deplora que los criterios de gusto, que dentro del dominio del pensamiento no tienen nada que hacer en cuestiones de juicio, tiendan a constituirse finalmente en los criterios de juicio mismos, lo que introduce evidentemente un cambio importante en el concepto mismo del pensamiento:

El abuso de lo bello –escribe– y las pretensiones de la imaginación, allí donde no posee más que el poder ejecutivo, de acaparar igualmente el poder legislativo, han causado tantos daños en la vida y en la ciencia, que adquiere una importancia no desdeñable el determinar exactamente los límites impuestos al abuso de las bellas formas

46

.

Se podría encontrar fácilmente en estas líneas algo totalmente premonitorio. Vivimos una época en la que, en filosofía y en el pensamiento en general, la imaginación pretende cada vez más detentar e incluso detentar ella sola el poder legislativo mismo y trata a la razón como una simple ejecutante de sus voluntades. Una de las características más fundamentales de la mentalidad posmoderna es seguramente la omnipotencia que se reconoce a la imaginación y la tendencia a ridiculizar todas las tentativas que podrían hacerse para distinguir entre sus diferentes tipos de producción (teorías científicas, especulaciones filosóficas, mitos, ficciones literarias, etc.) y para juzgar al menos algunas de éstas desde el punto de vista del contenido, más que por la seducción ejercida por la forma, y en una dimensión propiamente cognitiva. Diría de buen grado que padecemos hoy en día todos los inconvenientes del reemplazo sistemático de las normas cognitivas por criterios que son siempre, en última instancia, de naturaleza más o menos estética. No debemos entonces asombrarnos de que, en el affaire Sokal, la voluntad de llevar la discusión hacia el contenido de los textos incriminados y, más precisamente, hacia la cuestión de saber si en ellos existe alguno, sea

percibida casi siempre como una especie de incongruencia. Me apresuro a añadir que no olvido para nada el rol esencial y tantas veces subrayado que la retórica y la "bella forma" literaria pueden jugar en la filosofía y en las mismas ciencias

47

. Constato simplemente que se las invoca demasiado a menudo para justificar la decisión que se ha tomado de desinteresarse finalmente del contenido.

Como lo notan Sokal y Bricmont, la mecánica cuántica, la geometría fractal, la teoría del caos y el teorema de Gödel figuran entre los ejemplos más frecuentemente utilizados por los "posmodernos" para demostrar que la ciencia ha cambiado hoy en día de naturaleza y que se ha hecho ella misma, en resumidas cuentas, poco diferente de la filosofía y la literatura. El teorema de Gödel merece, en este affaire, un lugar aparte, porque constituye sin duda el resultado científico que ha hecho escribir el mayor número de tonterías y extravagancias filosóficas. Ahora bien, como dice Van Heijenoort:

El alcance de los resultados de Gödel sobre los problemas epistemológicos permanece incierto. Seguramente estos y otros resultados de "limitación" han revelado una situación nueva e inesperada, en lo que concierne a los sistemas formales. Pero más allá de estas conclusiones precisas y casi técnicas, no implican un mensaje filosófico desprovisto de ambigüedad. En especial, no deberían ser invocados desconsideradamente para establecer el primado de un acto de intuición que dispensaría de la formalización

48

.

Va de suyo que el alcance exacto del resultado de Gödel sobre los problemas sociales y políticos es mucho más incierto. Pero está claro que, si un filósofo busca simplificar y explotar con provecho el mensaje, tiene interés en ignorar lo más posible los aspectos técnicos del resultado.

Cuando Gödel recibió el doctorado honoris causa de la Universidad de Harvard en 1952, apreció especialmente la cita que lo presentaba como "el descubridor de la verdad matemática más importante del siglo". No cabía en su espíritu la menor duda sobre el hecho de que su resultado era antes que nada un resultado matemático y que representaba incluso un descubrimiento matemático de primer orden y no, como muchos filósofos querrían creerlo, una limitación dramática impuesta al pensamiento matemático o un golpe fatal para su arrogancia. Se puede señalar, por lo demás, y siguiendo el mismo orden de ideas, que el teorema no representa solamente, como se dice

generalmente, un fracaso, sino también un éxito notable para el formalismo mismo, cuyos recursos Gödel domina y explota de modo magistral. Pero acerca de esto, por supuesto, la mayor parte de los filósofos que tratan de utilizar para sus propios fines el resultado de Gödel no creen necesario saber gran cosa.

Podría decirse, por otra parte, que con respecto a este punto proceden con un instinto muy seguro. Las recomendaciones que se pueden formular para uso de aquellos que poseen ambiciones de este tipo son, en efecto, las siguientes:

1) No examinen nunca la demostración del teorema, lo que sería sin embargo el mejor medio de saber lo que éste demuestra exactamente. Como dice Wittgenstein "si desean saber lo que demuestra una demostración, miren la demostración". Los filósofos que quieren hablar del teorema de Gödel se contentan generalmente con copiar (a menudo de manera más o menos inexacta) un enunciado del resultado, tal como se lo puede encontrar en cualquier buen manual de lógica, y de extrapolar directamente a partir de dicho resultado sin tener en cuenta lo que Wittgenstein llamaba el "cuerpo de demostración" que hay detrás de la proposición matemática y que constituye justamente, en el caso del teorema de Gödel probablemente más que en cualquier otro, lo crucial. Ignorar la demostración implica olvidar tanto las condiciones muy precisas y muy especiales a las cuales está subordinada la obtención del resultado, como los límites impuestos simultáneamente a su aplicación.

2) No lean ninguno de los numerosos comentarios serios e informados (pero desgraciadamente bastante técnicos) que han sido escritos sobre el tipo de significación filosófica que se puede o no atribuir al teorema de Gödel. Porque si así lo hicieran, se arriesgarían a descubrir inmediatamente que es imposible utilizarlo de la manera que pensaban y que tiene la ventaja de ser considerada en general extremadamente filosófica.

3) Eviten también estudiar lo que Gödel mismo dijo a propósito de la significación filosófica de su resultado y de las extensiones que eventualmente se podría pensar en darle. Porque Gödel era una especie de maníaco de la precisión (lo cual, dicho sea de paso, no le ha impedido al mismo tiempo ser uno de los más grandes pensadores del siglo XX); y para lo que se busca hacer, no hay ciertamente mucho que esperar de un obsesionado por la precisión.

Los que tendrían ganas de protestar contra estas maneras de proceder no deben hacerse ninguna ilusión sobre las posibilidades que tienen de ser escuchados. En Francia se puede contar siempre con la comprensión de la prensa y del público, cuando se acusa de pusilanimidad o de impotencia intelectual a los que, precisamente porque se tomaron el trabajo de comprender realmente de qué se trata, se prohíben deliberadamente este tipo de libertad o más exactamente de dilettantismo y de laxismo caracterizados. Si uno se privara del derecho de decir cualquier cosa con respecto a cuestiones que son difíciles de comprender y que no desea comprender, ¿dónde estarían

el placer y el interés? Que puedan residir justamente en la comprensión misma, en detrimento e incluso precisamente a causa de su dificultad, es una cosa que parece estar más allá del entendimiento de muchos de nuestros "pensadores". Es como si se dijera que el resultado de Gödel, por ejemplo, no es suficientemente excitante por sí mismo, desde el punto de vista intelectual, y no puede serlo sino gracias a la retórica que a propósito de éste los filósofos más incapaces –y sobre todo los menos deseosos de penetrar en su sentido– tienden a desarrollar.

Podemos señalar, respecto de este tema, que cuando se discuten asuntos como la matemática, la lógica, la exactitud, el racionalismo, el positivismo, etc., epítetos como "chato", "estrecho", son casi naturales para los literatos. Pienso sin embargo que, como afirma Musil, la carga de afectividad que estas cuestiones vehiculizan no es menos importante, aunque sin duda sí es menos aparente que la de los rivales y adversarios contra los cuales los dirigen y que utilizan para combatirlos. Si los temas señalados no le hablan por lo general a la afectividad de los literatos y los filósofos, no es seguramente porque estén desprovistos de toda relación con el afecto, el sentimiento y la pasión. Es en primer lugar porque forman parte de los objetos de los cuales no se quiere saber nada y con los cuales no hay que comprometerse. Ahora bien, es sin duda cierto que no se conoce bien sino aquello que se ama. Pero también es cierto que no se puede amar lo que no se desea conocer. Los pensamientos de la ciencia pueden ser tan elocuentes y excitantes como los que los literatos y los filósofos tienen la costumbre de manipular y no tienen ninguna necesidad de ser "literarizados" para serlo. La gente que juzga acerca del interés de las cosas del espíritu sólo en términos de placer y de regocijo intelectual tiene generalmente una tendencia molesta a creer que las únicas formas de placer y de gozo reales o admisibles son las que conocen. Aquellas de las que no tienen ninguna idea simplemente no existen, o en todo caso están reservadas a los perversos o a los anormales. En el lenguaje de grandes liberales que generalmente presumen ser, se llamaría a esto una concepción discriminatoria, autoritaria y represiva.

El secreto del éxito obedece, en todos los casos de los cuales estoy en condiciones de hablar (el del teorema de Gödel en particular), a una regla simple y eficaz:

1) Comenzar por invocar la garantía de un resultado científico prestigioso para apoyar una tesis filosófica aparentemente ambiciosa, revolucionaria y radical.

2) Cuando la crítica comienza a hacerse un poco más precisa e insistente, explicar que el uso que se ha hecho de aquél no

debía ser tomado al pie de la letra y que se trataba, de hecho, simplemente

de una manera metafórica de expresar un contenido que, la mayor parte de las veces, termina siendo bastante anodino y relativamente banal.

Que la mayor parte de los lectores no se haya dado cuenta desgraciadamente de esto desde el comienzo y haya creído realmente en la existencia de una cosa tan absurda como, por ejemplo, un pretendido "principio Debray-Gödel" constituye por supuesto un detalle sin importancia. Lo notable en todas las discusiones que tienen lugar sobre cuestiones de este tipo es que no se trata sino de heridas que pueden ser infligidas al amor propio o a la reputación de los autores mencionados, y nunca del precio pagado por aquellos que han sido víctimas por un tiempo y a veces por muchos años de las imposturas cometidas. ¿Y a quién le importa este tipo de cosas?

No obstante, el santo y seña, en todos los casos en cuestión, me parece que hubiera debido ser, desde el comienzo: Caveat emptor! (¡que el comprador esté atento!). Pero aquellos que pudieron haber osado formular este tipo de advertencia eran forzosamente enemigos de la libertad de pensamiento, aunque en realidad debería decirse de la libertad de comercio. Incluso en el mundo intelectual, el vendedor parece tener hoy en día, casi todos los derechos. El comprador, por otra parte, se queja raramente de lo que le venden y los intelectuales que podrían estar tentados de hacerlo en su nombre y en su lugar saben que serán considerados espíritus amargos y molestos, enemigos de la imaginación intelectual y poética, gente que no respeta las reglas del juego y del medio e incluso, para terminar, una especie de traidores y renegados.

El comportamiento de muchos de nuestros intelectuales se asemeja de manera notable a lo que Searle ha llamado, a propósito de Derrida, la técnica de "ida y vuelta del ridículo a lo trivial"[49]. Debray da un ejemplo típico de esto, cuando termina por conceder que su uso del teorema de Gödel es hecho "a título simplemente metafórico o isomórfico". Se podría incluso hablar, según él, de una "intuición metafórica"[50] (lo que significa seguramente la intuición de una similitud o de una identidad prácticamente imposible de especificar con un mínimo de exactitud), o también de un "eco metafórico del teorema de Gödel" (una simple "resonancia" conceptual, de algún modo)[51]. La media vuelta y la retirada pueden ser, en algunos casos, casi inmediatas. En otros, no ocurren sino al término de muchos decenios o más.

No es de todas maneras algo de real importancia, porque entretanto los beneficios simbólicos resultantes de este tipo de operación han sido almacenados y no serán nunca completamente anulados. La palabra “metafórico” permite ante todo pedir y generalmente obtener la absolución por faltas que en realidad no lo eran. (“Pensamiento” y “metáfora” funcionan visiblemente aquí como dos palabras mágicas que permiten conjurar todas las amenazas y neutralizar todas las críticas.)

Nobleza obliga, es cierto, a observar que es por lo menos difícil trazar un límite preciso entre lo que tiene que ver con la impostura teórica o pseudoteórica y lo que pertenece esencialmente a la poesía. Es posible asombrarse, como lo hace

Georges Guille-Escurret, de la suerte de nolugar que se asigna, en el libro de Sokal y Bricmont, a autores como Serres, “cuya obra está plagada de alusiones más o menos poéticas a la ciencia y a su historia” y cuyas aserciones, “si bien bastante vagas, no están en general ni desprovistas de sentido, ni son completamente falsas”

[52]

. La indulgencia de muchos científicos por la Teoría de los colores de Goethe viene del hecho de que la tratan gustosamente como una especie de construcción poética grandiosa, cuya belleza también ellos pueden apreciar, mientras que el autor mismo la consideraba seguramente como ciencia. Temo que esta manera de proceder no haga justicia ni a la ciencia ni a la poesía. Pero es una cuestión demasiado difícil para tratar realmente aquí.

Maxwell escribió que “la característica de una metáfora verdaderamente científica es que cada término en su uso metafórico conserva todas las relaciones formales que podía tener en su uso original con los otros términos del sistema”. Algunos discípulos americanos de Derrida no han retrocedido frente a la idea de demostrar la existencia de una correspondencia término a término de este tipo entre los conceptos que intervienen en la demostración de Gödel y los de la teoría literaria deconstruccionista, en otras palabras, la de una analogía estructural completa entre las dos situaciones. Conviene, por compasión, abstenerse de comentar los intentos de esta naturaleza. Pero las pretensiones de Debray son manifiestamente más modestas. En el uso que hace del teorema de Gödel, no llega a pretender que se trate de una metáfora científica en el sentido de Maxwell. Debe ser más bien cuestión de lo que se llama de manera menos comprometida, pero también mucho menos clara, una “metáfora poética”. Julia Kristeva, en el Nouvel Observateur del 25 de septiembre de 1997, nos explica, por otra parte, que en las ciencias humanas, “la reflexión está más cerca de la metáfora poética que de la modelización”. Si ella lo dice... Pero el problema es que supuestamente incluso una metáfora

poética conserva una cierta relación con el sentido inicial y que su interés depende en gran parte de esto. Ahora bien, lo menos que podríamos decir es que sería muy bueno ver a Debray explicando de manera un poco más convincente qué es lo que se ha conservado exactamente en la transición que él hace desde los sistemas formales a los sistemas sociales, una vez eliminado todo lo que no puede serlo.

Los que se expresan como él no parecen por lo general darse cuenta de que el concepto de isomorfismo es un concepto netamente más técnico y más preciso que el de metáfora (el isomorfismo es justamente lo que se considera preservado en la transposición que Maxwell llama una metáfora científica). Pero también habría que suponer que el concepto de isomorfismo mismo es utilizado aquí de manera "metafórica". Dicho de otra manera, si en este juego no sólo los contenidos expresados sino también los conceptos metodológicos y epistemológicos utilizados para describir lo que uno hace son metafóricos, es evidente que se ganarán todas las partidas. Schopenhauer no incluyó en la lista de los procedimientos que uno puede utilizar para estar seguro de tener siempre razón el que consiste en explicar ya tarde que la expresión ha sido hecha de manera simplemente "metafórica". Pero escribía, es cierto, en una época donde todavía no se había entendido que la tarea de la filosofía consiste esencialmente en inventar metáforas y donde se tenía la misma ingenuidad de creer que es posible, al menos en ciertos casos, juzgar lo que ella dice en la dimensión de la verdad o la falsedad (literales).

Debray toma la loable precaución de subrayar él mismo que extrapolar un resultado científico fuera de su campo específico de pertinencia puede entrañar gruesas equivocaciones [...] Evidentemente no se puede, salvo jugando con las palabras, asimilar un sistema político social a un sistema lógicodeductivo

53

.

Para él, la única analogía interesante a ser retenida y explotada es aquella que remite a "la articulación entre lo interno y lo externo". Pero se le escapa el hecho de que está nuevamente jugando con las palabras cuando aplica de una manera que supone "metafórica" lo que puede decirse de la relación entre los sistemas formales y sistemas políticosociales respecto de la relación entre lo interno y lo externo. Por otra parte, cabe interrogarse seriamente acerca de su comprensión de la manera en la que las cosas se presentan en la teoría de la demostración hilbertiana o en la de Gödel, cuando lo vemos explicar que lo que le interesa es, de manera más precisa,

la aserción de que los enunciados metamatemáticos forman parte de la

matemática porque no se puede “internalizar” la verdad de un sistema en el sistema mismo[54].

Si la “verdad” del sistema quiere decir su nocontradicción (pero para gente como Frege, Brouwer o el mismo Gödel, la verdad no se reduce por cierto a la nocontradicción), es cierto en un sentido, pero ¿desde cuándo es la razón por la cual se puede afirmar que los enunciados metamatemáticos forman parte de la matemática? Me parece que Debray habla del teorema de Gödel casi como lo hacíamos en la época en que yo era estudiante. El problema es que algunos sienten retrospectivamente un poco de vergüenza por haberlo hecho, mientras otros, a los que se podría calificar de “eternos aspirantes”[55], siguen creyendo que eso es lo que hay que hacer para ser realmente filósofo. Como hay muchos más de la segunda especie que de la primera, no sólo en el periodismo sino también en la Universidad, encuentran admiradores –de más está decirlo– mucho más fácilmente.

Sokal y Bricmont, por supuesto, no tienen nada contra las metáforas. Pero tienen razón al subrayar que en los casos de este tipo no se trata de metáforas sino de netos equívocos o confusiones. Por desgracia, es precisamente este tipo de cuestión, y no un verdadero trabajo de clarificación lógica –seguramente un poco más difícil y menos excitante– lo que mucha gente y seguramente muchos científicos parecen esperar de la filosofía y apreciar en los filósofos. No puedo sino señalar aquí de nuevo hasta qué punto me parece ridícula y penosa la tendencia a considerarse víctimas, una vez más, adoptada por algunos de los autores a los cuales habían apuntado Sokal y Bricmont, pues todo el mundo puede darse cuenta inmediatamente de que no es hablando de cosas tan técnicas como el teorema de Gödel como correspondería hacerse, es decir, como lo han hecho especialmente el mismo Gödel, Kreisel, van Heijenoort, Dummett o Judson Webb[56] (de todos modos, como se dice, esto es demasiado “anglosajón”), sino hablando como lo hacen Derrida, Lyotard, Serres, Julia Kristeva, Bernard-Henry Lévy y muchos más, que se causa sensación y se logra hacer hablar de uno en los diarios.

En lo que respecta a éstos, la cuestión no es nada sorprendente, ya que,

cuando hablan de estas cosas, la aproximación parece ser su modo normal y obligatorio de pensar y de escribir. Hablar de aproximación es evidentemente un eufemismo. La gente que se considera en principio encargada de informar a los otros, en muchas ocasiones no hace sino desplegar su propia ignorancia y sus prejuicios. Lo que se publica en este momento en los diarios acerca de Wittgenstein es probablemente el mejor ejemplo de esto. Los periodistas han descubierto al fin un Wittgenstein que les conviene y que no puede, por supuesto, sino ser el "verdadero", el de su colega Roland Jaccard[57] y de Paul Audi[58], el "tercer Wittgenstein", como se lo llama a partir de ahora. Se apresuran entonces, como de costumbre y con total ignorancia del asunto, a aleccionar a "los especialistas", que según ellos lo han ignorado, lo cual resulta normal, ya que no comprenden nunca nada de lo esencial. La relación con aquello de lo que estoy hablando es bastante clara. No se puede evidentemente esperar que gente que procede de esta forma se asombre o se escandalice viendo a intelectuales que utilizan de manera aberrante conceptos y resultados científicos sobre los que no han juzgado conveniente adquirir el mínimo de información necesaria. Por el contrario, es un modo de actuar que les parece completamente normal.

Se puede entender, evidentemente, que en una cultura dominada hasta este punto por los expertos y los especialistas, los periodistas se sientan naturalmente predispuestos a la defensa e ilustración de los derechos del profano a hablar, él también, de cosas que no conoce más que parcialmente o para nada. Pero esto no autoriza a considerar, como lo hacen cada vez más, que el especialista, cuya principal falta parece consistir en tener generalmente mucha más competencia que fama, es el enemigo al que hay que combatir, y esto toma formas que causan estupefacción (para la gente que sabe un poco de qué se trata, aunque el lector corriente no tenga en absoluto los medios de darse cuenta de ello).

Uno ha tenido que leer a propósito del affaire Sokal, por parte de individuos en principio serios, cosas de verdad pasmosas. Roger-Pol Droit escribió, por ejemplo, sobre Sokal y Bricmont:

Declarando naturalmente "desprovisto de sentido" todo lo que no es enunciado matemáticamente o verificado experimentalmente, podría ser que ellos favorezcan, para combatir los vicios de lo "políticamente correcto", un "científicamente correcto", éste también muy pobre

.

Paso de largo sobre el hecho de que no se encuentra nada en el libro de Sokal y Bricmont que pueda alentar una idea de este tipo. La advertencia de Roger-Pol Droit es sin duda una alusión a la concepción que ha sido defendida en cierto momento por los positivistas lógicos. Pero no veo nada que permita imputar a Sokal y Bricmont una simpatía particular por ella, no más, de hecho, que una adhesión a la concepción, a primera vista más plausible, defendida por Popper sobre el mismo tema. Lo que sucede simplemente es sin duda que el espectro del positivismo lógico resurge casi automáticamente entre los filósofos, cuando se les sugiere tratar de ser un poco más exactos, al menos cuando se ocupan de temas que en principio son científicos.

Pero lo interesante es sobre todo el hecho de que, tal como se la presenta, la declaración de la que hablo constituye ella misma un sinsentido notable. Nadie ha dicho ni podría decir que, para estar dotada de sentido, una proposición deba ser enunciada matemáticamente o verificada experimentalmente. Hay incluso en la ciencia empírica numerosos enunciados que no son formulados matemáticamente ni verificados experimentalmente. Un enunciado que no se expresa en lenguaje matemático y que se está justamente tratando de verificar mediante experiencia debe naturalmente tener un sentido sin por ello estar ya verificado. Ni siquiera los positivistas lógicos, por supuesto, han defendido nunca una concepción tan absurda como la que se evoca en el pasaje antes citado. Ellos exigieron de un enunciado de la ciencia empírica, no que estuviese experimentalmente verificado, sino que fuera (en principio) verificable, o en todo caso testeable, lo que por otra parte ya es una exigencia más restrictiva que lo necesario. Contrariamente a lo que se dice a menudo, los miembros del Círculo de Viena no consideraron jamás que un enunciado como "hay vida en Marte", que no es matemático y que no había sido verificado y no era verificable experimentalmente en esa época, fuese por esta razón, carente de sentido. Sokal y Bricmont, por supuesto, defienden todavía menos una idea de este tipo.

Se me dirá sin duda que se trata de un simple detalle (uno más). Pero, en filosofía, tengo la debilidad de asignar una gran importancia a este tipo de detalles. Y agregaría que, para responder a gente como Sokal y Bricmont, debe aceptarse considerar seriamente las cosas razonables y al mismo tiempo discutibles que plantean y no solamente los absurdos que se cree que ellos creen o se querría que creyeran, lo cual sería mucho más simple y tranquilizador.

5. Las desgracias de Gödel o el arte de acomodar un teorema famoso a la salsa preferida de los filósofos

No saber de qué se habla es una gran ventaja de la cual no hay que abusar.

Regis Debray

Para volver por última vez al teorema de Gödel, debo confesar que me encuentro completamente atónito por el grado de incomprensión y de ignorancia alcanzado por algunos de nuestros pensadores más eminentes en el discurso que sostienen al respecto. Es evidente que ya se ha perdido prácticamente toda posibilidad de comprender de qué se trata, si persiste la obstinación de hablar, como se hace desde hace algún tiempo, de axioma, de principio o incluso de postulado de la incompletud, allí donde en realidad se trata de un teorema debidamente demostrado y para el cual Gödel tuvo que inventar un método de demostración de una clase totalmente inédita (es cierto que se da también tradicionalmente el nombre de "principios" a algunos teoremas matemáticos y físicos, pero esto no cambia para nada el hecho de que son proposiciones demostradas). Uno podría creer que Serres, de quien los medios no pierden ocasión de recordarnos que es, entre una multitud de otras cosas, matemático, está al tanto de la diferencia que existe en general entre un axioma o un principio y un teorema. Pero si éste fuese el caso, se habría abstenido de hablar de un "principio de Gödel-Debray". Y es notable que no lo haga en un artículo periodístico, lo cual por otra parte no tendría nada de sorprendente, sino en una obra muy seria e impresionante intitulada Élements d'histoire des sciences [Elementos de historia de las ciencias].

Hay quizás un principio de Debray, cuya importancia y novedad exactas no quiero discutir aquí, pero no hay un teorema de Debray; y hay un teorema de Gödel pero no hay un principio de Gödel. Uno se pregunta, por otra parte, qué podría ser exactamente un axioma o un principio de incompletud. Hay en lógica resultados de incompletud (y también por suerte, pero mucho menos interesantes para los filósofos de los que hablo e incluso para los filósofos en general

, resultados de completud) pero tienen que ver siempre con un sistema formal de una especie determinada y deben ser siempre demostrados. Antes de haber demostrado su famoso teorema de la incompletud, Gödel ya se había distinguido por la demostración de un resultado que bajo cierto punto de vista era tan importante como éste, aunque de menor repercusión, a saber la demostración de la completud (semántica) del cálculo de los predicados de primer orden.

Acerca de lo que podría significar exactamente un "principio de incompletud" hay que ser aún más preciso, puesto que Serres atribuye al principio llamado "de Gödel-Debray" posibilidades que pueden ser calificadas por lo menos de asombrosas:

De este modo, el debate que opone lo interno a lo externo en nuestras disciplinas muestra un análisis insuficiente del lazo social, y la historia que divide el tiempo de la ciencia en momentos de apertura y de cierre expresa sin duda la misma ignorancia. Así como los cronistas del saber o de la sinrazón deben sus modelos a Bergson, de la misma manera nosotros debemos nuestras soluciones al principio de Gödel-Debray

61

.

Hablar de un principio de Gödel-Debray me parece todavía menos serio que hablar por ejemplo de un principio de Clasius-Spengler, a causa de la analogía superficial que hay entre lo que dice el segundo principio de la termodinámica y la idea spengleriana de la decadencia, o de un principio de Poincaré-Nietzsche, a causa de la analogía también superficial que hay entre el teorema de la recurrencia, que Poincaré demostró en 1890, y la idea nietzscheana del eterno retorno. Leyendo a Serres, uno podría estar tentado de preguntarse si Gödel en realidad no habrá demostrado un simple caso particular, difícil, pero secundario, del teorema general de Debray. ¿No ha sido acaso necesario, después de todo, esperar a éste para comprender la extrema generalidad de la situación por la que se interesa Gödel y el hecho de que su resultado se aplica también a la sociología y a la historia de las ciencias? En todo caso, allí donde los herederos de Bergson no entienden nada y a pesar de que Debray ignora manifiestamente casi todo sobre Gödel y los sistemas lógicos, él fabrica directamente y por lo tanto comprende un esquema nuevo, a partir de Gödel y de los sistemas lógicos

62

.

En lo que atañe a la comprensión real que Debray puede tener de aquello de que se trata, desgraciadamente hay que volver a sorprenderse leyendo de su pluma declaraciones de este tipo:

Se sabe a ciencia cierta, en virtud de un axioma, el de la incompletud, que "la emancipación del género humano" es un engaño eterno y necesario, pero mejor, después de todo, que el resignarse al seco cinismo del cada uno para sí

63

.

O mejor aún:

La locura colectiva encuentra su fundamento último en un axioma lógico, él mismo sin fundamento: la incompletud

64

.

He aquí cosas que serían por cierto de una importancia decisiva si pudieran saberse "a ciencia cierta" y más precisamente si se conocieran con una certeza apoyada en un resultado matemático famoso. El hecho de que la emancipación del género humano, al menos en el sentido en el que se la ha comprendido, o más exactamente en el que se la ha soñado durante mucho tiempo, sea un engaño es una proposición suficientemente plausible por sí misma y confirmada además por numerosas razones. Pero me pregunto realmente qué tienen que ver éstas con la incompletud gödeliana. En cuanto a la alusión que se hace a la locura colectiva, si significa que lo que vuelve locas a las colectividades humanas es la pretensión de haber decidido lo que, por razones esenciales, no puede serlo, es también una cosa cierta, pero seguramente no por causa de lo que Gödel demostró.

De todas maneras, hay que suponer, si se sigue a Debray, que Gödel ha debido inventar, como lo he dicho, un método de demostración tan nuevo que incluso los mejores espíritus de la época han tenido dificultades para comprenderlo, todo esto para llegar solamente a formular un axioma, que además es un axioma sin fundamento. En realidad, incluso si lo propio de un axioma es el hecho de no ser demostrado, no está por eso desprovisto de fundamento, como parece creer Debray, ya que la demostración no es el único modo de justificación posible para una proposición matemática que se acepta; y, piense lo que piense

65

, llamar "arbitraria" a una proposición que es al mismo tiempo "evidente en sí misma" resulta, por lo menos, muy poco conforme al uso de las expresiones en cuestión.

De cualquier modo, la idea de un "axioma de incompletud" es, como ya lo he dicho, un sinsentido puro y simple, y lo chocante en todos los autores que proceden como Debray es el carácter completamente elemental de los errores y las confusiones que cometen. Un esfuerzo mínimo de información habría permitido evitarlos. Pero lo notable, justamente, es que no se lo juzgue necesario para hablar de estas cosas. Para que estas faltas sean toleradas y

absueltas tan fácilmente, hace falta que la filosofía sea por supuesto una disciplina única en su género y en la cual no se aplique ninguna de las reglas en vigor en todos los otros dominios.

Quisiera, para terminar con esta cuestión, enumerar algunas de las características esenciales del teorema de Gödel que hacen a priori más que cuestionable y arriesgada su extensión a un dominio como la teoría de los sistemas sociales y políticos:

1) El teorema de Gödel no se aplica, como ya lo he señalado, más que a sistemas que han sido completamente formalizados. Ahora bien, los sistemas sociales, al menos que yo sepa –y, se podría agregar, por suerte–, no se parecen ni de lejos ni de cerca a los sistemas formales o, en todo caso, formalizables. Esto constituye ya, de hecho, una respuesta completa a la cuestión planteada. Hagamos notar, a este respecto, que en un sistema formal los medios que pueden utilizarse para decidir una proposición son objeto de una codificación formal completamente precisa y explícita. Nada de esto puede decirse evidentemente a propósito de los medios que pueden –o no– ser utilizados para decidir una proposición en el interior de un sistema social. Y desde ese punto de vista, las dos situaciones son absolutamente incomparables. Por supuesto, está también completamente desprovisto de fundamento relacionar la oposición entre interno y externo, en el caso de los sistemas formales, con la que se plantea entre lo "profano", lo "laico" o lo "racional" por una parte y lo "religioso" por otra. Debray mismo parece dispuesto a aceptar todo esto, pero no a extraer las consecuencias que se imponen: esto constituye una manera de abandonar todo sin perder nada.

2) A pesar de que no pueda ser ni demostrada ni refutada dentro del sistema, la proposición gödeliana indecidible es verdadera y, como subraya Gödel, se puede demostrar por una argumentación matemática que lo es. Como dice el poema que Hans Magnus Enzensberger consagró a Gödel, la diferencia que existe entre el teorema de Münchhausen y el de Gödel es que Münchhausen es un mentiroso, mientras que lo que dice Gödel es verdadero

66

. Pero lo verdadero no es sólo que en cualquier sistema formal capaz de formalizar una porción suficiente de la aritmética haya al menos una proposición indecidible. La misma proposición indecidible G es verdadera y es eso lo que la hace tan interesante. Considerada bajo el aspecto puramente sintáctico, la indecidibilidad de G es en sí misma de interés limitado. Lo es en todo caso seguramente para alguien que quiera hacer de ella el mismo uso en el que está pensando

Debray. Incluso en el cálculo de predicados de primer orden, hay una

buena cantidad de fórmulas no decidibles. La existencia de la proposición indecidible es un hecho tanto más notable cuando la proposición es considerada en el aspecto semántico y reconocida como verdadera en la interpretación aritmética adoptada para las fórmulas del sistema. ¿Qué sucede ahora con la proposición, exterior a su definición o frontera, que –según Debray– necesitan los sistemas sociales para fundarse? ¿En qué sentido de la palabra "exterior" es esta proposición exterior? Evidentemente sería bueno saber si también en este caso se puede demostrar la verdad de la proposición por un argumento metasistemático apropiado. En otras palabras: la proposición gödeliana no es sólo una proposición cuya verdad debe ser presupuesta o que necesita ser considerada verdadera, sino una proposición que es verdadera y cuya verdad se puede demostrar. ¿La proposición fundante de Debray es también una proposición objetivamente verdadera o, por el contrario, simplemente es objeto de una creencia –por parte de los actores sociales– que no es ni tiene por qué ser verdadera? Una creencia inevitable u obligatoria no es evidentemente lo mismo que una proposición verdadera.

Es cierto que aunque no lo diga siempre claramente y que la expresión "teorema de incompletud" evoque sobre todo el primer teorema de Gödel (la inexistencia de una proposición indecidible), Debray quizás quiere hablar en realidad de lo que se llama generalmente el "segundo" teorema de Gödel, a saber, del hecho de que la proposición que enuncia la nocontradicción del sistema es ella misma indecidible y no puede ser demostrada con ayuda de argumentos formalizables dentro del sistema. Sería ciertamente extraño decir que un sistema como el de la aritmética "descansa" en su nocontradicción, que sin embargo no puede demostrar, en un sentido comparable al que se pone en juego para decir que un sistema social descansa en la proposición "exterior" que lo trasciende y que, según Debray, es indispensable para fundarlo. Para Hilbert, es cierto, una demostración de nocontradicción obtenida sin haber tenido que "salir" del sistema, si hubiese sido posible, habría representado por cierto la solución del problema del fundamento de la aritmética. Pero es poco probable que "fundar" un sistema social y para éste "autofundarse" pueda querer decir lo mismo que demostrar simplemente su nocontradicción. Aquí también, si se cree poder aproximar el problema de la "consistencia" o coherencia de un sistema social al de la consistencia (la nocontradicción) de un sistema formal, no se hace más que jugar con las palabras.

Debray se comporta aquí, seguramente, como el Anti-Münchhausen de la teoría de los sistemas sociales y políticos. Pero incluso el espíritu más tolerante está obligado a constatar que, si no es sin duda un mentiroso como Münchhausen, es al menos un notable charlatán. Es lamentable que "el mediólogo profesionalmente ligado a las tecnologías del hacer creer"

no se interese aquí un poco por su propio caso y no se interrogue acerca de la manera que utiliza para hacernos creer las cosas importantes que él piensa haber descubierto. Las "tecnologías del hacer creer" no difieren tanto como se podría pensar, ya sea que se utilicen en los medios o ante un público de profesionales como el de la Société Française de Philosophie. Pero, por supuesto, se podría difícilmente sospechar que el creador de una nueva disciplina, consagrada al análisis crítico de los medios, procede él mismo de un modo que corresponde exactamente a lo que estos medios hacen la mayor parte del tiempo y a lo que se esperan. Lo que quiero decir es que el teorema de Gödel parece servir aquí sobre todo para dar un aire de seriedad científica a la idea antimünchhauseniana importante, pero banal, de que los sistemas políticosociales no pueden, como el famoso barón, salirse ellos mismos del charco (con la montura sobre la cual están sentados), tirando de sus propios cabellos. Pero esto es algo que ya se sabía perfectamente sin Gödel. El uso que hace Debray del teorema consiste más o menos en utilizar una aplanadora para cascar una nuez o quizás, más exactamente, en servirse de un instrumento de precisión concebido para otros menesteres, para abrir una caja que de todos modos ya había sido abierta.

Desde el momento en que fue demostrado, el teorema de Gödel constituyó un tema de permanente excitación para todos los filósofos que se plantean, en un dominio cualquiera, problemas tales como la reflexividad, la autoreferencia, la autojustificación, etc. Pero, sea esto posible o no (en la mayor parte de los casos, por razones de la cuales ya he dado alguna idea, la respuesta es claramente negativa), sería necesario, de todos modos, ejecutar un trabajo mucho más serio que el que generalmente se hace, para obtener de este modo respuestas esclarecedoras. No digo, por supuesto, que no haya analogías reales e interesantes a considerar entre lo que hace Gödel y lo que otros hacen o tratan de hacer en dominios completamente diferentes. Hay seguramente muchas, y algunas de ellas han sido explotadas con talento por autores como Douglas Hofstadter

68

. Pero la primera condición que se debe respetar para esto es justamente la de no comenzar por hacer irreconocible el modelo que se busca transponer o el dispositivo que se pretende encontrar en otra parte.

3) En la mayor parte de las discusiones filosóficas sobre el teorema de Gödel hay una tendencia desastrosa a confundir dos nociones bien distintas de la indecidibilidad: la de la indecidibilidad relativa y la de la indecidibilidad absoluta. En Gödel sólo aparece la indecidibilidad relativa, es decir, la indecidibilidad en relación con los sistemas formales de un cierto tipo. En lo que concierne a la idea de una indecidibilidad absoluta, Gödel no le da ningún sentido y su teorema no puede de ninguna manera alentar la idea de que

podría haber proposiciones matemáticas absolutamente indecidibles. No se debe, por lo tanto, deducir del resultado de Gödel que haya incluso en matemática proposiciones ni verdaderas ni falsas. Gödel, que sobre este punto es tan racionalista como Hilbert, no cree en la existencia de un ignorabimus en matemática. ¿Qué hay de esto exactamente en lo que respecta a la proposición que corresponde, en la teoría de los sistemas sociales y políticos, a la de Gödel? ¿La indecidibilidad es solamente relativa, en este caso, al sistema social considerado, o por el contrario, absoluta? Probablemente sea verdadero el segundo caso. Pero es necesario explicar por qué y no invocar para esto el "argumento" del teorema de Gödel.

4) La proposición gödeliana, que no puede ser decidida dentro del sistema al que concierne, puede siempre serlo en un sistema más poderoso. Se puede de este modo concebir una jerarquía de sistemas formales, tal que las proposiciones formulables pero no decidibles en el sistema anterior devienen decidibles en los sistemas que siguen, que tendrán de nuevo cada vez su propia proposición indecidible. Sería muy bueno que Debray nos dijera si hay o no algo comparable en el caso de la teoría de los sistemas sociales. Por ejemplo, ¿podría imaginarse una especie de jerarquía de sistemas sociales tales que una proposición indecidible en el interior del primero sea decidible en el siguiente y así sucesivamente? O más: las proposiciones "religiosas" fundantes, cuya persistencia misma en la vida de las sociedades en principio más secularizadas constituye una paradoja aparente, que el teorema de Gödel permite explicar, ¿pueden ser demostradas en sistemas sociales más potentes? La conclusión (sumaria) que se deduce del teorema de Gödel es que en matemática el formalismo no es suficiente y que la intuición es necesaria. En el caso de los sistemas sociales y políticos, no es aparentemente sólo la intuición lo que hace falta, sino la religión. ¿Por qué exactamente?

Podría mencionar todavía otras diferencias esenciales. Pero creo haber dicho bastante ya sobre ello, para que uno pueda preguntarse con seriedad si todavía es posible seguir afirmando que al proceder como lo hace Debray se ha utilizado una metáfora creadora susceptible de llamar nuestra atención sobre una característica importante que es común a dos situaciones y sobre la cual no se habría reflexionado sin esto. La conclusión que ante todo se impone, me parece, es que cuando el mismo Debray constata que "la gödelitis es una enfermedad extendida, cada uno intentando traer a Gödel hacia sí"

–punto sobre el cual no será contradicho–, el que habla no es un médico, sino un enfermo, un enfermo grave.

Metafórico o no, el lenguaje utilizado no agrega estrictamente nada a lo que ya se sabía y no hace sino oscurecer aún más la situación. Por otra parte,

Debray lo reconoce implícitamente cuando responde a un contradictor en la Société Française de Philosophie:

Es para afirmar la irreductible diferencia de los órdenes que he reemplazado el término de teorema por el de axioma, pues aquí nos encontramos fuera de los dominios de pertinencia del teorema de Gödel. En tal circunstancia, ya que hemos salido del dominio de la matemática, deberíamos hablar de postulado[70].

Ahora bien, se puede formular a propósito de los sistemas sociales un "postulado de incompletud". Pero para esto no hay ninguna necesidad de Gödel y en rigor no hay nada que corresponda a esto en lo que hace Gödel. Por lo demás, algunos de los defensores de Debray van todavía más lejos que éste en el arte de replegarse sobre una posición preparada; sostienen que el teorema de Gödel no es en su sistema más que una pieza dentro de un dispositivo conceptual donde no es en verdad indispensable por su contenido, sino que cumple simplemente una función estructural –que podría muy bien ser ocupada por otro elemento–[71].

Es en esencia esto lo que irrita a Sokal y a Bricmont y no, como lo pretenden los seguidores de Debray, la imprecisión de llamar indiferentemente al teorema "teorema", "tesis" o "axioma".

Una vez más, se supone que debemos creer que esto constituye un simple detalle, al que sería erróneo criticar. El autor del artículo citado tiene al menos el mérito de aclarar las cosas. El contenido del teorema de Gödel es aquí indiferente y es en consecuencia una gran mezquindad sugerir que habría sido necesario primero tratar de comprender lo que dice. Desde el punto de vista "estructural", se podría utilizar en su lugar "la paradoja inmemorial del Cretense"[72]. Pero en el caso del teorema de Gödel, la reflexividad (de la proposición que dice de ella misma que no es demostrable) no crea ninguna paradoja. A diferencia de la paradoja del mentiroso, el teorema de Gödel es justamente un teorema y no una paradoja, una diferencia esencial sobre la cual Gödel insistió y sospechaba (erróneamente) que Wittgenstein no había reconocido. Y, de todas maneras, si lo que quiere decir Debray es simplemente que se puede

aceptar (e igualmente rehusar) libremente la adopción, a propósito de los sistemas político sociales, de un axioma (sin fundamento) relacionado con su incompletud, ¿dónde se hallan exactamente el descubrimiento y la revelación a los cuales se accedería a través de este axioma? ¿Y qué es lo que puede autorizar a decir que se ha logrado hacer funcionar el teorema de Gödel fuera de la esfera a la que pertenece inicialmente (una cosa verdaderamente insoportable para los lógicos y científicos en general)? Sé por cierto que, diciendo esto, yo también seré acusado de ser un obsesivo de la precisión técnica, un enemigo de la metáfora y alguien que desprecia la filosofía. Pero de todos modos lo digo. A nadie le gustaría más que a mí ver al teorema de Gödel fuera de la región de las verdades eternas en donde supuestamente reinan las verdades matemáticas e implicándose en el tratamiento de las cosas humanas impuras. Pero para ello habría que 1) mostrar que esto es posible y 2) hacerlo realmente. Desgraciadamente, Debray no ha hecho ninguna de las dos cosas; y los argumentos utilizados para defenderlo se limitan esencialmente a decir que en filosofía se tiene el derecho de tomar los deseos por realidades.

Pasemos por alto el hecho de que no parece tampoco tener una idea precisa del uso que se hace, en la matemática misma, de los términos "axioma" y "postulado". Lo importante es que él mismo reconoce que en el fondo el teorema de Gödel no tiene ninguna pertinencia para lo que se trata. Pero quiere utilizarlo a pesar de todo. Podría, quizás, como lo han hecho otros, intentar presentar las divagaciones que se le reprochan como un simple error o aturdimiento juvenil, que no cometería hoy en día. Pero sería muy difícil de admitir. Entre él y el teorema de Gödel hay una larga historia de amor (desgraciado), que sería necesario rastrear por entero y a la que no parece querer renunciar. Después de Le Scribe (1980), no hay prácticamente ninguna obra suya en la que el teorema no sea utilizado en algún momento, y no es justamente por casualidad que haya elegido tratar este tema frente a la Société Française de Philosophie.

En su texto de tesis (1994), al resultado de Gödel, interpretado esta vez (siempre en forma imprecisa) como teniendo que ver con "un conjunto de relaciones", se le atribuyó una vez más un rol central (para la comprensión del rol de la ideología, no como una ilusión o reflejo deformado, sino como medio de organización).

Me ha parecido [...] que esas prácticas de organización tenían a lo largo de la historia, un eje recurrente, por suerte variable en sus formas, pero desgraciadamente estable en su principio, el axioma de incompletud, donde se anuda, a mi juicio, la sintaxis religiosa de la vida colectiva.

Resumo este mecanismo lógico inspirado por Gödel: ningún conjunto de relaciones es relativo a sí mismo o entonces no es un conjunto. Un sistema no

puede cerrarse sólo con ayuda de los elementos interiores del sistema. La clausura de un campo no puede por lo tanto proceder sino contradictoriamente, por apertura a un elemento exterior a este mismo campo. Este elemento podrá ser alternativamente héroe fundador, mito de origen, Sagradas Escrituras, Constitución, Antiguo Testamento –será siempre lo sagrado de este grupo, su punto fijo y su agujero fundador: lo que ha perdido al comienzo y que debe continuar dándose sin cesar, simbólicamente, para reconstituirse como grupo

73

.

Ya he dicho lo que había que pensar acerca del “axioma de incompletud” y del pretendido “mecanismo lógico” gödeliano que Debray cree estar haciendo funcionar. Leyéndolo, y esto vale por supuesto para los otros autores tratados por Sokal y Bricmont, se llega fatalmente a plantearse la pregunta: ¿quiénes son aquí cientificistas? ¿Son gente como Sokal y Bricmont, o por el contrario gente como Debray que parecen creer que una verdad importante no puede ser respetable sino cuando ha sido formulada en lenguaje científico, o más bien presentada como una generalización de un resultado científico revolucionario y prestigioso?

Seamos justos. Las intenciones de Debray eran en principio puras:

La incompletud de Gödel no ofrece para mis propósitos ningún argumento y ningún efecto de autoridad posible

74

.

Pero en ese caso, ¿qué es lo que hace exactamente? Que no ofrece ningún argumento es algo que me parece bastante claro, aunque seguramente no por las mismas razones que a Debray. Pero ¿ningún efecto de autoridad posible? Desgraciadamente, me temo por el contrario que ésta sea la única cosa que la incompletud de Gödel podía ofrecer y que, a pesar de defenderse, buscaba el autor.

6. El argumento “Tu quoque!”

¡Somos todos impostores!

75

Roger-Pol Ddroit

Hablando, a propósito del uso lacaniano de la matemática, delo que llama un “fetichismo de la fórmula”, Khalfa plantea unacuestión importante incitando a preguntarse cómo podría fundarse una religión apropiándose uno de las apariencias de la ciencia si ésta no hubiera ya perdido, en el espíritupúblico, todo lazo con el pensamiento crítico y con el objetivo deuna comprensión de lo real, en su complejidad propia e imprevisible, que sin embargo constituye su esencia

76

.

Debo confesar que me pregunté a menudo, en la época de losestructuralistas, si pensadores como Althusser o Lacan habíandecidido ignorar completamente lo que puede ser la cienciapara un científico, o por el contrario, pensaban realmente quelos científicos, en lo sucesivo, tenían una concepción sobre loque debería ser llamado ciencia idéntica a la suya. Khalfa se pregunta qué es lo que ha podido llevar a la percepción que el

público (y desgraciadamente también un buen número de intelectuales) tiene de la ciencia para que se llegue tan fácilmente a transformar su discurso en una simple logomaquia que se sustrae a la crítica y a la presión de una realidad que se trata de comprender, sin tener no obstante la impresión de olvidar algo esencial. Es sin duda importante plantearse preguntas acerca de la naturaleza de la evolución que ha tenido por efecto disociar hasta este punto la empresa científica de la búsqueda del conocimiento objetivo y sobre la manera en que el comportamiento de los mismos científicos ha podido contribuir a este resultado. No hay que olvidar, en efecto, que los epistemólogos posmodernos se jactan generalmente de haber simplemente abandonado una versión simplificada e idealizada de lo que la ciencia ha sido (quizás) en un momento determinado para dar una descripción más lúcida y realista de lo que finalmente ha revelado ser o en lo que se ha transformado en la actualidad.

Se ha criticado mucho a Sokal y a Bricmont por haber amalgamado en su discusión cosas que difieren mucho unas de otras en cuanto a la época, el contenido y la naturaleza de las faltas cometidas. Y ellos, por otra parte, han

admitido haber publicado en cierta forma dos obras distintas bajo un mismo título:

Por una parte, está la recopilación de los groseros abusos descubiertos por Sokal mientras preparaba su parodia, siendo sólo éstos los que justifican el término “imposturas” del título del libro. Por otra parte, está nuestra crítica del relativismo cognitivo y de las confusiones ligadas a la “ciencia posmoderna”; estas últimas cuestiones son mucho más sutiles. La relación entre estas dos críticas es sobre todo sociológica; los autores de los que aquí se trata son los que están de moda en los mismos círculos universitarios anglosajones en los cuales el relativismo cognitivo es moneda corriente[77].

No han faltado aquellos que han hecho notar que el relativismo cognitivo, si bien es un fenómeno extendido en ciertos medios norteamericanos, en verdad no atañe a Francia, lo cual me parece por lo menos un poco más optimista de lo que la realidad permite pensar. Algunos se han incluso asombrado de que Imposturas Intelectuales se haya publicado en Francia, cuando según éstos es en los Estados Unidos donde hubiera debido serlo. Para decirlo en otros términos: si algunos intelectuales franceses han escrito tonterías, es a los norteamericanos a quienes se debería haber informado, ya que son ellos los que se las toman en serio, y no a los franceses, que no las han creído jamás o, en todo caso, ya no las creen desde hace bastante tiempo. No es la impresión que tengo y me parece sorprendente que el simple hecho de que hayan podido ser escritas, por no hablar de los efectos bien reales que han producido, y en ciertos casos continúan produciendo, no sea juzgado digno de un mínimo de reflexión. Pero es el relativismo lo que aquí me interesa, y no, como a algunos críticos de Sokal y Bricmont, su nacionalidad.

Pienso que se podría, en realidad, mostrar fácilmente que la relación entre las dos críticas de Sokal y Bricmont no es sólo sociológica. Parece, en efecto, haber una relación bastante estrecha entre los abusos de los cuales se habla en el primero de los dos libros citados por ellos: el uso desconsiderado e incontrolado de la analogía, la elección del flou literario con preferencia a un estilo de discusión más exacto, el poco gusto por las distinciones precisas, etc., y la predilección por el tipo de tesis y de concepciones que defienden los epistemólogos posmodernos. El caso de Spengler es, desde este punto de vista, particularmente interesante, porque habría podido ser tratado simultáneamente en las dos obras por los Sokal y Bricmont de la época, si hubieran existido. Musil, por su parte, no parece tener ninguna duda acerca de la realidad del lazo que une las dos tendencias que estoy mencionando aquí, y critica severamente a Spengler bajo los dos aspectos.

El autor de La Decadencia de Occidente sostiene que no hay realidad y que la naturaleza es una función de la cultura, lo que para los posmodernos que se supone que somos suena muy actual. Musil refuta su relativismo cultural y cognitivo planteando simplemente la siguiente pregunta:

¿Por qué entonces las hachas del paleolítico y las palancas del tiempo de Arquímedes han funcionado exactamente como lo hacen hoy? ¿por qué un vulgar mono puede servirse de una palanca o de una piedra como si conociese la estática y la ley de los sólidos y una pantera deducir de una huella la presencia de la presa, como si la causalidad le fuera familiar? Si no se quiere suponer una "cultura" común al mono, al hombre de la edad de piedra, a Arquímedes y a la pantera, no se puede sino admitir la existencia de un regulador común exterior a los sujetos, es decir, una experiencia susceptible de extensión y de perfeccionamiento, la posibilidad de un conocimiento, una versión cualquiera de la verdad, del progreso, del desarrollo; en una palabra, esa mezcla de factores subjetivos y objetivos de conocimiento cuya distinción constituye justamente el penoso trabajo de selección de la epistemología (Erkenntnistheorie) que Spengler ha evitado, sin duda porque opone decididamente demasiados obstáculos al libre vuelo del pensamiento

78

.

De no haber estado debidamente avisado por Bruno Latour

79

, que se pregunta dónde se encontraban los objetos "antes" de que los sabios los descubrieran y escribe que "3.000 años más tarde 'nuestros sabios' enferman finalmente a Ramsés II,que muere víctima de una enfermedad descubierta en 1882, diagnosticada en 1976", yo sugeriría además que no es necesario ser un realista ingenuo para encontrar absolutamente natural y razonable la suposición de que, independientemente de la época, de la cultura y de lo que los involucrados pudieran saber o ignorar, podían existir hace millones de años los mismos agentes patógenos y provocar las mismas enfermedades y muertes que las de la actualidad. Lo que nos recuerda Musil es lo mismo que dice Martin Rudwick, cuando hace notar que si la actividad científica es de algún modo "una máquina de aprender" social, por la que los seres humanos pueden obtener algún tipo de conocimiento confiable del mundo natural, entonces la cuestión de la referencia externa no puede ser eliminada o evitada. Sin dejar de lado los grandes avances que surgieron por haberse concentrado en los portadores humanos de las ideas y de las creencias científicas, es tiempo ya de encontrar nuevas y más adecuadas formas de describir la relación entre nuestras construcciones sociales respecto de la investigación científica y las constricciones, cualesquiera fueran ellas, que

pueden ser impuestas a estas construcciones por parte del mundo natural[80].

Es realmente lo mínimo que se debe admitir si se prefiere no hablar, como lo hacen los realistas declarados, de un universo independiente cuya verdadera naturaleza es descubierta progresivamente por la ciencia. Es cierto que muchos sociólogos de la ciencia están dispuestos a conceder en teoría este tipo de afirmaciones, pero no dejan de expresarse por lo general como si en la práctica lo negaran. Por cierto, una de las razones para esto es, como lo señala Musil, que para evitar las conclusiones a las que llegan sería necesario tomarse el trabajo de efectuar distinciones sutiles y difíciles, algo por lo que pocos hoy en día sienten verdadero entusiasmo. Por otra parte, es mucho más simple, después de haber criticado por enésima vez una noción disparatadamente fuerte de objetividad que nadie defiende desde hace mucho tiempo, afirmar finalmente que la ciencia misma no tiene ni más ni menos relación con la objetividad que cualquier otra "construcción social", como la religión, la metafísica y el mito. No hay después de todo más que mitos sociales de diferentes tipos, y el problema de la manera específica por la que pueden someterse a la constricción ejercida por la realidad natural, o por el contrario escapar a ella de manera más o menos completa, es una cuestión no sólo demasiado difícil sino igualmente poco interesante. Evidentemente, es mucho más fácil y redituable buscar el principio de reunificación del lado del hombre que de la naturaleza, y desde la sociología o la antropología que desde la ontología: se puede esperar lograr y se logra efectivamente conocer cada vez mejor el modo en que las producciones de la cultura reflejan las propiedades de los seres humanos y de la sociedad que los ha creado, pero, a pesar de todos los esfuerzos efectuados desde hace siglos por la teoría del conocimiento y la epistemología, la cuestión de saber en qué medida podrían reflejar también las de la misma realidad parece siempre problemática e incluso desesperada.

Si he insistido hasta este punto sobre el caso de Spengler, es evidentemente porque él ya había anticipado casi todas las tesis más características y en principio más nuevas de la filosofía de las ciencias posmoderna[81]. Diría incluso que un buen número de representantes de esta corriente hace, a menudo sin tener conciencia de ello, de una manera que no es más seria y con mucho menos talento que Spengler, cosas no muy distintas de las que él ya hacía

82

. He hablado brevemente del relativismo cultural y cognitivo radical que profesa Spengler. Para él, se aplica incluso a la ciencia en principio más universal, a saber, la matemática: “Hay muchos mundos numéricos (Zahlenwelten) porque hay muchas culturas”

83

, y la matemática misma no es sino una de las formas características, y que pueden darse sólo una vez, en las cuales una humanidad y una cultura determinada son capaces de expresarse en un momento dado. Spengler dice también que “toda teoría atómica es [...] un mito”y que “la estructura ‘conocida’ de la extensión es un símbolo (Sinnbild) del sujeto cognoscente”

84

. Podríamos agregar a esto muchas otras cosas.

Tampoco hay para Spengler una diferencia de principio entre el caso de la ciencia y el del arte o de la filosofía. Hay simplemente convenciones, escuelas, tradiciones, formas y estilos diversos.

Spengler es testigo y actor privilegiado de lo que podemos llamar la sustitución del paradigma de la objetividad, del cual siempre nos dice que ha sido ya superado, por el paradigma antropocéntrico y en ocasiones antropomórfico. No cree mucho más que los posmodernos de hoy en una diferencia fundamental entre las ciencias del hombre y las ciencias de la naturaleza, y es partidario ferviente de una “nueva alianza” que, en los hechos, significa esencialmente que todas las ciencias deben ser consideradas hoy como ciencias del hombre, es decir, relatos en los cuales, como en literatura y en arte, no es sino cuestión después de todo más que del hombre mismo:

En todas las ciencias, tanto con respecto al fin como con respecto a su objeto, el hombre se cuenta a sí mismo. La experiencia científica es un conocimiento intelectual de sí mismo

85

.

No es pues sorprendente que haya “una afinidad interna entre la teoría atómica y la ética”

86

y que se pueda hablar de “un estoicismo y un socialismo de los átomos”

87

. Puesto que la inconmensurabilidad (sin contar, por supuesto, la de las culturas y de las visiones del mundo), la heterogeneidad e incluso simplemente la diferencia no parecen interesar a casi nadie, y que el estilo sintético y sincrético está de moda hoy más que nunca, es lamentable que un modelo tan insuperable como Spengler no sea más conocido y utilizado.

También se podría hablar de la aplicación que el autor de La Decadencia de Occidente hace del segundo principio de la termodinámica para la comprensión del devenir y la historia de las sociedades humanas, que a fin de cuentas no es más problemático que el que hacen de él autores como Prigogine y Stengers

88

, aun si, desde el punto de vista de éstos últimos, él comete el error de pensar el principio de la irreversibilidad esencialmente en función de la idea de decadencia y no, como ellos, de la creatividad. La “irreversibilidad” es hoy, no hace falta decirlo, como la “incompletud” y la “indecidibilidad”, una de las nociones de las que se puede esperar lo peor desde el momento en que aparecen en el debate.

Cuando se habla de la repulsión que produce hoy el paradigma de la objetividad y de los proyectos (o sueños) de “nueva alianza” que se desarrollan un poco en todas partes, sería necesario –tal como lo constataba ya Musil–, para entender lo que está por sucedernos y al mismo tiempo relativizarlo, remontarse más allá de Spengler, en dirección al romanticismo alemán y a Goethe (o, en todo caso, a la manera en que se lo ha leído), y sin duda aún más lejos. Me parece que se puede hablar de una tradición “goethiana” en las ciencias, que permaneció mucho tiempo subterránea y que está en vías de revivir hoy en día de muchas maneras, entre otras, pero no solamente, en la teoría de los colores. Es un aspecto del problema que no tengo la intención de desarrollar aquí. Quería sólo señalar que, si Spengler no hubiera sido un autor demasiado sospechoso desde el punto de vista político, hace mucho que se habría tomado conciencia de la actualidad sorprendente de sus tesis y también de su estilo de pensamiento

89

. Hay por otra parte signos que muestran que su hora no está quizás lejos de sonar de nuevo. Ojalá se recuerde también en ese momento que La Decadencia de Occidente dio pie a críticas decisivas como la de Musil (o, en otro género, a la de Neurath), que por las razones que he señalado cobran tanta actualidad como Spengler, y que podrían hoy en día ser aprovechadas si fueran un poco más conocidas.

Este paréntesis sobre Spengler al parecer me ha alejado mucho de lo que supuestamente es mi principal problema en este capítulo, a saber, el de la responsabilidad que se puede atribuir a la evolución de la ciencia y al comportamiento de los mismos científicos en lo que nos sucede en la actualidad. Pero como se tiende a pensar que hay un camino natural que conduce de las declaraciones de físicos como Bohr y Heisenberg, que Sokal menciona en el comienzo de su parodia, a los excesos y absurdos subjetivistas, idealistas, simbolistas o expresivistas que se encuentran hoy a cada paso en el discurso posmoderno acerca de la ciencia, probablemente no era inútil recordar que el mal es en realidad más general, profundo y antiguo, y que el advenimiento de la física cuántica no ha hecho sino acelerar de manera brutal una evolución que ya estaba en curso.

Como lo señala Mara Beller, que cita un buen número de ejemplos,

declaraciones sorprendentes, que apenas se pueden distinguir de las que Sokal satirizó, abundan en los escritos de Bohr, Heisenberg, Pauli, Born y Jordan. Y no son simplemente observaciones ocasionales, accesorias

90

.

No son en principio filósofos, sino físicos, los que soñaron con derivar de la física cuántica, y en particular del principio de complementariedad, consecuencias considerables para la biología, la psicología, la antropología, la filosofía, la religión, el arte e incluso la política. La cuestión "¿de quién deberíamos reírnos?" es pues totalmente pertinente. Es un hecho indiscutible que no se reacciona en absoluto de la misma forma frente a oscuridades o sinsentidos que son sin embargo casi idénticos, cuando los produce un científico eminente que se arriesga imprudentemente en el terreno de la filosofía y un filósofo que habla de ciencia sin saber nada de ésta. Cuando me señalan esto, tengo deseos de responder que es una lástima. Tratar de excusar –como lo han hecho muchos respondiendo a Sokal y Bricmont– los abusos de los filósofos recordando aquellos de los que son capaces los científicos me parece algo fuera de lugar. Al igual que Sokal y Bricmont, no veo realmente por qué los abusos de autoridad y competencia de los científicos, que también deben ser sancionados, podrían justificar los de los literatos.

La misma observación se aplica naturalmente al uso que hacen en su libro del término "impostura". Hay por cierto, como se ha recordado, estafas e imposturas científicas, algunas de las cuales son famosas y otras que lo serán algún día. Pero la diferencia es justamente que la comunidad científica funciona de tal manera que terminan generalmente por ser reconocidas. A juzgar por las reacciones de indignación que se escucharon con respecto al

libro de Sokal y Bricmont, el término “impostura” mismo es, en el contexto por ellos tratado, intrínsecamente injurioso, porque simplemente no hay nada que pueda ser llamado impostura y reconocido en forma unánime como tal en el mundo literario y filosófico. Es sin duda lo que explica que se encuentre tan fácilmente, en cada ocasión, gente que se sienta obligada a defender hasta las últimas consecuencias lo más indefendible. Pero apenas si tengo necesidad de decir que es una diferencia que no me parece que favorezca a las letras o a la filosofía.

Sokal y Bricmont explicaron que habían excluido de su texto los abusos de conceptos ligados a la mecánica cuántica, “precisamente porque los discursos de los físicos en este respecto no son particularmente claros”

91

. Esta calificación es en cierto sentido una cortesía o un eufemismo caracterizado. Pero sucede que, incluso para aquellos que no saben gran cosa acerca del tema, la mecánica cuántica ha desempeñado un papel decisivo en el proceso que ha hecho de la idea de una realidad objetiva –independiente del observador y de la humanidad en general– que la ciencia se esfuerza por conocer, algo superado y en desuso. La cuestión más interesante no es evidentemente saber si es Einstein, que permaneció hasta el fin vinculado con una idea de este tipo (sin ser para nada un realista ingenuo), o por el contrario, físicos como Bohr o Heisenberg, quienes tienen razón sobre este punto. Lo que interesa es saber por qué los literatos y los filósofos se sienten tan poco atraídos por una posición realista como la de Einstein y encuentran por el contrario tanto interés y ventajas en la de sus adversarios idealistas.

Como nos lo recuerda Mara Beller,

cuando Bohr especuló sobre los paralelos entre la dualidad ondapartícula en física y la “complementariedad” de la razón y la emoción, o la complementariedad entre diferentes culturas, afirmó que las comparaciones no eran simplemente vagas analogías: derivaban necesariamente del “análisis mismo del uso lógico de nuestros conceptos”

92

.

Evidentemente es difícil, sobre todo cuando no se es físico, resistir a esta “retórica de la inevitabilidad” que tiende a imponer a la interpretación de la escuela de Copenhague como la única lógicamente posible. Pero habría que tratar al menos de saber si esta interpretación es realmente la única que existe hoy y consentir en hablar un poco más de aquellas que evitan la revisión dramática o el abandono puro y simple del concepto de realidad objetiva que

la mecánica cuántica supuestamente nos impone, lo cual por desgracia no parece interesar mucho a los literatos y a los filósofos. Mara Beller se pregunta:

¿Cómo pueden Aronowitz y otros no físicos resistir a la autoridad de tales eminencias pasadas, a menos que los físicos actuales no declaren públicamente que la ortodoxia de Copenhague no es más obligatoria? Semejante declaración pública habría disminuido en gran medida la proliferación explosiva del sinsentido académico posmoderno que horroriza a Sokal y a Weinberg

93

.

Ya con anterioridad he hecho notar que los literatos y los filósofos tienen una molesta propensión a creer resueltas muchas cuestiones que en realidad no lo están, simplemente porque pueden dar la impresión de estarlo en un sentido que les viene bien. Si repiten tan de buen grado, bajo lo que creen que es la autoridad de la mecánica cuántica, que nociones tales como causalidad, determinismo o realidad objetiva no son más utilizables en la actualidad, no es porque se tomaron el trabajo de considerar atentamente los debates que continúan teniendo lugar sobre este punto, sino porque para ellos lo verdadero es, como sucede en la mayor parte de los casos, lo que tienen más ganas de creer y porque este "argumento" está evidentemente, en forma mucho más neta, a favor del subjetivismo, del idealismo, del indeterminismo y también del ecumenismo. Digo "ecumenismo" porque la interpretación de la escuela de Copenhague ha contribuido por cierto en gran medida a alentar, en el espíritu de los filósofos y literatos, la concepción ecuménica e irénica que quiere que la ciencia, la literatura y el arte, que a fin de cuentas hacen lo mismo, traten de hacer el amor y no la guerra, una idea a partir de la cual nuestros pensadores posmodernos han sacado hoy la conclusión que se impone:

La ciencia, la literatura y el arte deben apreciarse mutuamente e incorporar y compartir sus formas y métodos respectivos. En [la mecánica cuántica], la emoción, la pasión y la especulación salvaje se vuelven esenciales para la ciencia

94

.

Evidentemente es excelente para el complejo de inferioridad de los literatos poder decirse que las ciencias, tal como aparecen hoy, no son en el fondo menos especulativas, ni más científicas, ni más "serias", ni están más

seguras de lo que hacen (en especial, de la relación que tratan de establecer con la “realidad” que en principio tratan de conocer), que la literatura. De allí a preferir el confusionismo caracterizado a la confrontación, a la rivalidad y al conflicto, que se teme ver reaparecer si se persiste en tomar en serio las diferencias, no hay más que un paso muy fácilmente franqueable. Si la farsa de Sokal se impuso tan fácilmente, es principalmente porque no podía haber mejor noticia que el anuncio hecho por un físico profesional de la similitud notable que existe entre los métodos y objetivos de la física cuántica y los de la teoría literaria deconstruccionista.

No creo que Sokal y Bricmont, al atacar los procedimientos de algunos literatos, hayan buscado de ninguna manera exceptuar a los científicos de su propia responsabilidad en las utilizaciones objetables o francamente aberrantes que se pueden hacer hoy del discurso científico. No era necesario cuestionar a los científicos para tratar de disculpar a los literatos y, sobre todo, me parece importante no hacerlo a la manera de Lévy-Leblond. Según éste, los científicos han alentado en los literatos esta tendencia al error y en particular al abuso de metáforas incontroladas, al utilizar ellos mismos abundantemente, de una manera que ya es metafórica, términos tomados del lenguaje común, como “caos”, “bigbang”, “agujeros negros”, “partículas encantadas”, etc. El argumento es por cierto extraño. Si se quiere admitir que de todos modos los científicos saben más o menos de qué hablan cuando utilizan esos términos ricos en imágenes, ¿qué impide que los literatos comiencen por asegurar que ellos también saben lo que tienen que saber sobre el significado exacto de estos términos en las ciencias que los emplean, antes de empezar a utilizarlos ellos mismos? ¿Y desde cuándo la existencia de la tentación, que es aquí –lo admito– completamente real, constituye una excusa suficiente para aquellos que son incapaces de resistirla?

Lévy-Leblond aconseja a los que practican las ciencias humanas movilizar la totalidad de los recursos del imaginario, la totalidad de las referencias de la cultura [para] tratar de hacer emerger efectos de sentido mucho más sutiles que el chato acuerdo entre una experimentación y una teorización, ambas tecnificadas e instrumentalizadas[95].

Admito que la actitud frente al lenguaje y la “textualidad” de las ciencias humanas no son de la misma naturaleza que las de la física. Pero no creo que el trabajo de las ciencias experimentales se reduzca esencialmente a lo que sugiere Lévy-Leblond y sobre este punto no son justamente tan diferentes de las ciencias humanas como podría creerse. Para ser más exactos:

1) No veo bien en qué se apoya el juicio de valor que permite a Lévy-Leblond desvalorizar hasta este punto el método experimental y calificar de “chato” el acuerdo que se efectúa, en los casos más favorables, entre la experimentación y la teoría.

2) Aun sin hacer mucho caso de disciplinas como la psicología experimental, por ejemplo, el contraste total que busca establecer entre el método experimental y el de las ciencias humanas me parece por lo menos exagerado.

3) Las mismas ciencias humanas no construyen simplemente un lenguaje ni se contentan con producir metáforas y efectos sutiles de sentido: aspiran también a un status de conocimiento y buscan en consecuencia realizar, a su modo, un acuerdo de algún tipo con la realidad[96].

4) No se trata, al menos para mí, de efectos de sentido más sutiles, sino más bien de sinsentidos, lo que ocurre con la mayor parte de los ejemplos que discuten Sokal y Bricmont.

5) Y en fin (y sobre todo), como lo señala Pierre Jacob[97], ¿qué significa aquí “totalidad”?

En efecto, ¿hay que contar también entre los recursos de la cultura a los cuales deben apelar las ciencias humanas sin distinción y sin escrúpulos a los paralogismos, los equívocos y las groseras confusiones de los cuales Sokal y Bricmont analizan ciertos ejemplos, la retórica sin contenido y la pura y simple verborragia, las fantasías y los delirios conceptuales y teóricos de todo tipo, las para y las pseudociencias, los dogmas de las religiones o los de las sectas, etc.? Incluso para las ciencias humanas, Lévy-Leblond no cree sin duda verdaderamente aquello de que “todo es bueno”. Pero, en este caso, no puede dirigir reproches a Sokal y Bricmont por considerar que es necesario, de una u otra manera, elegir entre los recursos de la cultura, y que aquellos que pueden ser proporcionados por las ciencias exactas, que también forman parte de la cultura, no pueden ser utilizados de cualquier manera.

Citando a Mary Hesse, Lévy-Leblond sostiene que el análisis de la función cognitiva esencial que cumple la metáfora

[...] no tiene en cuenta la idea cientificista según la cual sería posible establecer una línea de demarcación entre recursos a la metáfora “buenos” (adecuados) y “malos” (abusivos), cualesquiera sean las particularidades del discurso científico[98].

Que a priori sea imposible trazar una línea de demarcación de este tipo es suficientemente evidente. ¿Pero es igualmente una “idea cientificista” creer que no se puede tratar de hacerlo, al menos en ciertos casos, a posteriori? Ya que Lévy-Leblond sugiere a los científicos usar de una manera más responsable y disciplinada las metáforas y sostiene que es en la producción misma del saber donde debe instaurarse una práctica más consciente del pensamiento y la lengua[99], debe por lo tanto haber buenos y malos usos posibles de la metáfora. Pero quizás la recomendación no se aplique justamente más que a los científicos, y no a los literatos y filósofos, cuya práctica del pensamiento y de la lengua no debe jamás ser cuestionada, ni siquiera a posteriori. Sin embargo Lévy-Leblond admite que no se podría dejar de responder a los malos usos caracterizados de los conceptos científicos[100].

Nada distinto dicen, hasta donde sé, Sokal y Bricmont. Al mismo tiempo uno está obligado a preguntar si, a sus ojos, puede realmente haber malos usos de ese tipo y si no es la voluntad misma de responder, más que la respuesta particular de Sokal y Bricmont, lo que él rebate. Espero, por mi parte, haber argumentado lo suficiente para convencer al lector de que hay realmente malas metáforas y que se puede, en ciertos casos, si uno está dispuesto a tratar de analizarlas con seriedad, percatarse de ello. El uso “metafórico” que Debray pretende hacer del concepto lógico de incompletud a propósito de los sistemas sociales me parece una de las peores cosas que puedan verse.

7. ¿Quiénes son los verdaderos enemigos de la filosofía?

Honro la filosofía, odio a los filósofos

Ludwig Boltzmann

En un artículo de Le Monde

101

, Marion Van Renterghem ya presentaba el libro de Sokal y Bricmont como una “operación cientificista de devaluación intelectual”. ¿De qué exactamente? Nadamenos que del pensamiento mismo. El pensamiento es una realidad con la cual los norteamericanos no tienen mucho contacto,como todos saben, y por el contrario, todo el pueblo pensanteque somos nosotros

102

, por constitución y por tradición estaba llamado a acudir a las fronteras para defender el territorio amenazado. ¿Por qué Sokal y Bricmont habían sentido la necesidad delanzarse contra el pensamiento, su “verdadera víctima”? La respuesta, como se iba a saber pronto, es simple y evidente: porquelo odiaban.

De todas las quejas formuladas contra ellos, la más curiosa me parece aquella que les reprocha un pretendido “odio a

la filosofía” (o al “pensamiento”, lo que en realidad es casi lo mismo). Es curioso, porque si se debiera tratar de esta forma a todos los filósofos que criticaron severamente los procedimientos de otros filósofos y que lo hicieron sobre cuestiones y por razones análogas a las de Sokal y Bricmont, habría muchos filósofos que podrían ser sospechados de odiar la filosofía. ¿Se debe acusar a Schopenhauer de odiar la filosofía por sus injurias contra Hegel, a Nietzsche por su polémica contra un buen número de filósofos, o a Wittgenstein por haberse permitido hablar de “enfermedades filosóficas” que necesitan ser tratadas?

Muchos filósofos, los del Círculo de Viena por ejemplo, han rebatido de manera sistemática y radical las pretensiones y métodos usuales de la filosofía. Pero a pesar de ser ésta la percepción que tienen de ellos los defensores patentados de la “verdadera” filosofía, no veo qué es lo que permite decretar que eran enemigos de la filosofía, a la cual uno pensaría que a fin de cuentas ellos hicieron, de un modo diferente, una contribución positiva. Tendría más simpatía por esta forma de explicar las cosas en términos de amor y de odio a la filosofía en general

(que tiende a suscitar una reacción de defensa consensual, donde en realidad no hay ningún consenso real sobre lo que se debe amar o proteger) si no sirviera en primer lugar para excluir a un buen número de filósofos que no se atienen a una norma fijada de manera más o menos arbitraria.

Se puede no tener ninguna simpatía por determinados filósofos o por un cierto modo de practicar la filosofía. Pero, a menos que se pruebe lo contrario, esto constituye una cosa normal y no tiene nada que ver con una antipatía hacia la filosofía misma. Alentado por un libro de Roland Jaccard del que da cuenta, Pascal Bruckner habla de Wittgenstein como de un “filósofo que odiaba la filosofía”[103], lo que es bastante sorprendente tratándose de alguien que escribió que “no hay nada más maravilloso en el mundo que los verdaderos problemas de filosofía”. Seguramente a Wittgenstein no le gustaba mucho la idea demasiado halagüeña que la filosofía se hace de ella misma y sus pretensiones manifiestas. Y también está claro que además detestaba el medio de los filósofos profesionales. Tengo sobre estos dos puntos una actitud semejante a la suya. Pero esto no es suficiente seguramente para que se pueda decir de él, o de cualquier otro, que odiaba la filosofía; y si hay un punto acerca del cual no confío para nada en los filósofos es el de su aptitud para distinguir a los verdaderos y falsos amigos de la filosofía. ¿Los verdaderos enemigos de la filosofía son aquellos que la desacreditan (en especial, pero no solamente, en los medios científicos) escribiendo cosas como las discutidas en el libro de Sokal y Bricmont o aquellos que hacen el tipo de trabajo que los autores de Imposturas Intelectuales han tratado de hacer? No creo que sea difícil la elección sobre este punto. De todas maneras, ¿qué tienen que hacer aquí estas consideraciones psicomorales sobre el amor y el odio (salvo para aquellos que se creen capaces de sondear riñones y corazones y consideran que sólo cuentan las intenciones y los motivos)? Son los contenidos y razones lo que hay que discutir y no los móviles psicológicos. Digo “psicológicos” porque es de eso a fin de cuentas de lo que se trata y no, como se quiere hacer creer, de amor u odio “intelectuales”. Nuestros célebres pensadores no pretenderían sólo que uno les creyera las enormidades que escandalizan a Sokal y Bricmont; querrían también que los amase, lo que no sólo es ya mucho pedir sino algo que no tiene nada que ver con la cuestión. En materia intelectual, no se espera que se odie a quien se critica ni que se ame a quienes se aprueba. Inimicus Plato, magis inimica falsitas (Platón es mi enemigo, pero más lo es el error). El problema reside justamente en que muchos son hoy en día incapaces de distinguir el odio que se puede sentir por la falsedad y el absurdo, del que se puede sentir por sus autores.

Como ha sido señalado por Sokal y Bricmont, rara vez se ha negado que

lo que ellos dicen sea en su conjunto verdadero o en todo caso poco rebatible. Se les ha objetado que no estaba bien (y esto quiere decir que era "poco amable") decirlo. Esto no tiene nada de sorprendente, ya que se ha pasado, en algunos decenios, de la filosofía de la sospecha sistemática y obligatoria a la de la sospecha prohibida. De ahora en más hay que aceptar sin protestar la imagen que los intelectuales (en todo caso los de suficiente reputación) tratan de dar de sí mismos y la idea que ellos se hacen de la pureza y nobleza de sus motivaciones. También hay que pensar acerca de ellos tan bien como ellos mismos lo hacen de sí mismos. Manifestar sobre este punto reticencias y dudas explícitas no sólo representa un comportamiento arcaico y mezquino: es también una manifestación de odio y una incitación al odio. La misma idea de tratar de explicar "objetivamente" el comportamiento de los actores del mundo intelectual de una forma que no corresponde necesariamente a la explicación que proponen espontáneamente y que les produce autosatisfacción parece hoy en día inaceptable. Y si uno acepta que las explicaciones y justificaciones que los actores dan de sus actitudes y de sus comportamientos deben de aquí en más ser tenidas en cuenta como agentes efectivos, no es sorprendente que las ciencias humanas en general se hayan transformado para muchos en el enemigo número uno del pensamiento auténtico. Explicar, en el sentido en que buscan hacerlo, no es una manera suficientemente amable de tratar a los objetos (o más bien a los sujetos) de los que se ocupan. En una época en la que todos, incluidos los escritores, se esforzaban o, en todo caso, soñaban con ser "científicos", la explicación, por más desmistificante y desagradable que pudiera ser, habría sido percibida a pesar de todo como un progreso. Hoy día no es vista más que como un acto de hostilidad, de humillación o desprecio. Entonces, el principio supremo parece ser de ahora en adelante: "Amémonos los unos a los otros", o en una formulación más vulgar: "Son todos bellos, son todos amables".

En sí es bastante interesante que los más apresurados en defender los principios consensuales de este tipo sean casi siempre gentes que practicaban hasta no hace mucho las peores formas de sospecha, de inquisición y de terrorismo filosóficopolítico. Por poco, uno estaría obligado a decir: Felix culpa! Dichosa falta, a la que debemos hoy tales redentores, quiero decir defensores tan ardientes e incondicionales de la libertad de pensamiento y de expresión, tan incondicionales que de nuevo llegan a negar a otros el derecho a juzgar y criticar, esta vez en nombre del consenso y la fraternidad.

Se ha acusado a Sokal y Bricmont de haber buscado recrear artificialmente, en forma anacrónica, un estado de guerra en un universo intelectual que está en lo sucesivo (afortunadamente) en vías de pacificación. Se ha hablado, a propósito de su libro, de querella de las ciencias, de guerra de las ciencias contra la filosofía, de guerra de las ciencias exactas contra las ciencias humanas etc., a pesar de que nada de lo que ellos dicen sugiere una cosa así. Quizás se me ha escapado algo esencial, pero no he encontrado en

ellos ninguna pretensión de legislar positivamente acerca de lo que debería ser el método de la filosofía o de las ciencias humanas y ninguna voluntad de imponerles como referencia y modelo el modus operandi de las ciencias exactas.

Uno podría preguntarse si algunos de sus lectores no habrán cedido de nuevo a la práctica que antaño tuvo su hora de gloria, consistente en leer en un texto lo que allí no está escrito. Se puede perfectamente no tener una idea definida ni una sugestión precisa a efectuar acerca de lo que diferencia la metodología de la filosofía o de las ciencias llamadas “blandas” de las “duras”, sin que ello signifique que sean menos flagrantes o más admisibles los abusos contra los cuales protestan Sokal y Bricmont.

Pero está claro que han dicho ya demasiado acerca de ello para no convertirse en sospechosos de atentar contra la idea de la paz y la concordia universales que deben reinar desde este momento en el seno del mundo intelectual. Esta ficción idealista lamentablemente no tiene sino un inconveniente: que hoy en día es tan imposible tomarlo en serio como lo era ayer. La idea de que la vida intelectual misma es, como la realidad social, el lugar de las relaciones de dominación, del conflicto, de la discriminación, de las injusticias de todo tipo, no es seguramente halagadora y mucho menos agradable. Pero, al contrario de lo que muchos tratan de hacernos creer hoy, no es una simple supervivencia de una época felizmente superada o una invención de sociólogos retrasados y obsesionados, sino una realidad que todos aquellos que tienen ojos para ver pueden constatar a cada instante. No es necesario para ello seguir creyendo en la lucha de clases (en general, o como se decía en otros tiempos, en la teoría), y ninguno de los excesos cometidos antaño por la filosofía de la sospecha o la crítica de la ideología puede constituir una razón para cerrar ahora los ojos acerca de este punto.

La misma constatación puede oponerse a todos aquellos que, según uno de los clichés más extendidos entre los autores posmodernos, repiten que la ciencia, la filosofía y la literatura están hoy “subidas al mismo barco” y deberían en consecuencia cesar de hacerse la guerra para conjugar de ahora en más sus esfuerzos en la prosecución de un objetivo que a fin de cuentas es idéntico. En la reunificación que proponen los posmodernos, es la literatura, más que la ciencia, la que tiende a ocupar la posición del género supremo. Representa una visión de las cosas ciertamente más satisfactoria para los literatos. Pero no creo que sea la más equitativa ni sobre todo la más conforme a la realidad. Ninguna de las exhortaciones al consenso y a la cooperación que cansan nuestros oídos es suficiente para hacer desaparecer, como por un golpe de varita mágica, la realidad mucho más seria y concreta de las luchas por el poder y la hegemonía, de las transgresiones de fronteras y las anexiones ilegítimas, de la confusión de los géneros y de las prerrogativas, de las usurpaciones de función y de autoridad y de los abusos de poder

caracterizados, comportamientos de los que Sokal y Bricmont han dado una ilustración notable.

En la utilización del argumento que consiste en acusar a los autores de Imposturas Intelectuales de tratar de despertar o fomentar una forma de odio, debe otorgarse una mención especial a Roger-Pol Droit, quien no ha dudado en escribir que buscando bien, detrás del informe Starr

104

y del “encarnizamiento Sokal” (sic),

se encontrarían dos caras del purismo rigorista, dos formas de mantener un cierto uso del odio, dos maneras de querer descalificar por contigüidad

105

.

Nos encontramos aquí de nuevo en presencia de una de esas identificaciones brillantes que parecen ser una de las especialidades de la filosofía: Sokal y Bricmont=fiscal Starr. Así pues, el simple hecho de pedir a un intelectual explicaciones y justificaciones acerca de la utilización pública discutible que hace de conceptos que no domina y de razonamientos que no convencen debería, de hoy en más, si se ha entendido bien, ser asimilado a una especie de intrusión de naturaleza inquisitorial en cuestiones morales privadas que no atañen más que a los interesados, y a una forma inaceptable de puritanismo represivo.

Uno tiene que pellizcarse para persuadirse de no estar soñando. Antes que nada, el “razonamiento” del cual estoy hablando ilustra lo que Musil llamaba el abuso increíble que se hace hoy de la moral en cuestiones en las que no tiene nada que ver. Que esto se utilice para defender formas de inmoralidad y oponerse al reconocimiento de reglas, o de principios de cualquier tipo en el dominio del pensamiento, es algo que no cambia desgraciadamente nada en la naturaleza de la confusión. De las reglas de la lógica, por ejemplo, se hubiera dicho antaño que son constitutivas de lo que se llama pensar: es imprescindible comenzar por respetarlas si se quiere expresar un contenido cualquiera de pensamiento. Para filósofos como Kant y Frege, no se puede pensar contra la lógica, porque un pensamiento ilógico, sencillamente, no es un pensamiento. Nunca se les hubiera ocurrido a estos pensadores tratar la obligación de respetar las leyes lógicas, en sentido estrecho, o las del pensamiento, en un sentido más amplio, como una invención de moralistas amargados y puritanos. Incluso si las reglas de la lógica tienen también incontestablemente una dimensión ética, hay de todas maneras una diferencia entre ellas y las reglas morales propiamente dichas: el que viola las reglas

morales actúa seguramente mal, pero actúa, mientras que quien viola reglas constitutivas de lo que se llama "pensar", no sólo piensa mal, sino que no piensa para nada. Pero es todavía una de las cosas que, desde hace un tiempo, hemos cambiado radicalmente. El desplazamiento de la cuestión hacia el terreno de la moral corresponde a la suposición de que aquel que no tiene para nada en cuenta las reglas de la lógica puede no sólo pensar, sino incluso pensar mejor y más profundamente que aquel que se obstina en respetarlas. Incluso los principios más elementales de la lógica, del análisis y del razonamiento parecen haber adquirido para algunos, en lo sucesivo, un status para nada diferente al de las reglas morales impuestas de manera arbitraria y represiva

106

. Evidentemente no hay que asombrarse, en estas condiciones, como sucede en los escándalos políticos, de que la falta no sea de aquí en más de quienes la cometen sino de los "puristas" que la denuncian.

Como señala Kevin Mulligan, uno puede preguntarse por qué, en un momento en el cual en todos los dominios y en particular en la política se reafirman la existencia y la importancia de las normas morales, las normas cognitivas o epistemológicas son discutidas de manera sistemática:

Curiosamente, la defensa de valores cognitivos suscita ciertas reticencias ("el filósofo o el lógico como un policía"), cosa que no ocurre con la defensa de valores éticos o políticos. Pero hay razones para pensar que esta actitud no es coherente. Entre un gran número de valores y normas éticopolíticas, positivas o negativas, y ciertos valores cognitivos, hay relaciones muy estrechas

107

.

Existe actualmente la tendencia a reclamar en casi todos los dominios la reintroducción de exigencias de tipo ético, cuando simultáneamente se rechaza la intervención de cualquier tipo de norma en el dominio del pensamiento y del conocimiento. Es una actitud desconcertante, ya que, incluso si uno aceptara, so pretexto de que se trata también de reglas normativas, la asimilación directa de reglas como las de la lógica y de la metodología a reglas morales, todavía habría que explicar por qué se reclama moral por todos lados, excepto en los dominios que le son propios.

En este punto, el contraste con la vida política, a la cual todos se jactan de estar moralizando, es flagrante. Los diarios nos explican, desde hace un cierto tiempo, que estamos por acceder (con un retraso considerable) a una forma de

democracia realmente moderna, en la cual podemos pedir rendición de cuentas a las élites políticas acerca de lo que hacen, y donde éstas ya no tienen asegurada la impunidad de la que gozaron durante mucho tiempo. Pero, por el contrario, en lo que concierne a la impunidad de las élites intelectuales, parece que hay acuerdo –y la mayor parte de los comentarios sobre el affaire Sokal parecen confirmarlo– en que permanezca íntegra. La pretensión de pedir rendición de cuentas sobre lo que dicen o escriben y sobre la manera en la que ejercen sus funciones y sus responsabilidades parece ser sentido, más que nunca, como un acto de hostilidad y una agresión inadmisible. Dicho de otro modo: el mundo intelectual continúa reaccionando sobre este asunto como lo hacía hasta no hace mucho el mundo político; o sea: aceptar que los principios que lo rigen son, esencialmente, de naturaleza política (en un sentido amplio) implica que la política debe quedar, tanto como sea posible, sin moral de ninguna especie.

Al parecer, en política se ha terminado por apreciar una forma de austeridad y de rigor moral en la conducción de los asuntos públicos. Pero se sigue poniendo el grito en el cielo cuando es cuestión de algo semejante en los asuntos intelectuales. Nadie osaría reprochar a un político no ser suficientemente frívolo o versátil, oportunista, deshonesto o corrupto. Pero es el tipo de reproche que muy bien se podría dirigir hoy en día a un intelectual. De este modo, el autor de estas líneas fue sermoneado hace poco en un diario que tiene más bien tendencia, de manera general, a defender posiciones morales (lo que no se me ocurriría reprochar), a causa de su supuesta falta de esos vicios sin los cuales la vida no es soportable: la ligereza, la frivolidad, la voluptuosidad e incluso la mala fe[108].

El comportamiento de Le Monde des livres, que se esmera en general por contradecir abiertamente los ideales de rigor, honestidad, imparcialidad y objetividad que son en principio los del diario al que pertenece, ilustra de manera típica el fenómeno que estoy describiendo: los ideales en cuestión no se aplican al dominio intelectual, donde se tiene más bien la tendencia a valorizar todo lo que se opone a esto de modo directo. En materia intelectual, son siempre los comportamientos más desvergonzados, y nunca la seriedad, la honestidad y la virtud lo que conviene celebrar, porque se considera que las cosas más profundas o en todo caso las más excitantes en el dominio del pensamiento son las que comienzan por ignorar o ridiculizar los valores de este tipo.

Ironizar a cada instante sobre gente que –como los “especialistas” o los

"universitarios"– se esfuerza por respetar esos valores, parece ser hoy en día, para algunos periodistas, una especie de obligación profesional (y por supuesto que no tiene nada que ver con el resentimiento que podría suscitar la imposibilidad de alcanzar las uvas a las que se prefiere declarar poco jugosas). Por consiguiente, es bastante lógico para un diario como Le Monde elegir como paradigma en el dominio de las ideas y de la cultura a un escritor como Philippe Sollers, que no pierde ocasión de manifestar su soberano desprecio de representante de la gran truhanería intelectual y mediática hacia el sótano (es decir, hacia los pequeños y honestos trabajadores del intelecto) y de estafador hacia todas sus víctimas pasadas, presentes o futuras[109].

Sin embargo, se podría proponer también la moralización de la vida y del comportamiento en el seno del mundo intelectual (lo que no tiene nada que ver con la idea absurda de intentar moralizar los contenidos mismos). Pero esto es manifiestamente mucho pedir, porque a diferencia de lo que sucede en el mundo de la política, toda sugerencia de este tipo se arriesga a ser asimilada automáticamente a la voluntad de imponer un retorno al orden moral. Se puede, con todo, tranquilizar por completo a Roger-Pol Droit. Nadie tiene la intención de impedirle a él o a cualquier otro decir o escribir lo que quiera, incluido el tipo de idiotez (no veo cómo llamarlo de otra manera) contra el que estoy protestando. Sólo se le pide que no exija, so pretexto de que debemos cultivar el entendimiento y la amistad universales, que uno se abstenga de criticar, como corresponde, declaraciones de ese tipo.

Todas las reglas y las constricciones que pueden pesar sobre el pensamiento más libre no son de naturaleza moral, todos los que piensan que incluso el pensamiento puede necesitar una forma de moral no son puristas y, sobre todo, la moral es una cosa y la policía es otra. Nadie desea impedir a los intelectuales que critican a Sokal y Bricmont decir cosas como las que se les reprochan, y la cuestión no es saber si tenían o no el derecho de hacerlo (la respuesta es evidente); es más bien, en la mayoría de los casos, saber si han realmente dicho algo. Nadie tampoco, salvo prueba en contrario, propone "censurar" lo que fuere (la confusión que se comete de manera sistemática entre la crítica y una forma de censura es una de las deshonestidades más groseras y cínicas que puede haber) y menos todavía crear una especie de instancia de represión de los fraudes en materia intelectual o de instaurar un equivalente de lo que algunos comienzan a llamar, con cierta inquietud, "gobierno de jueces". La comunidad intelectual no puede justamente contener jueces ni sanciones en el sentido en el que se está imaginando para producir miedo, pero cada uno debe en principio ejercer dentro de ella el derecho de juzgar, sin riesgo de ser automáticamente sospechado de haber sido inspirado por algún resentimiento u odio. Utilizar, como se hace hoy en día regularmente, un "argumento" de ese tipo para sustraerse de una vez para siempre a la crítica es una de las estrategias de inmunización más miserables que pueden existir. Pero hace mucho que no escandaliza a casi nadie. Nuestros pensadores célebres, en la mayor parte de las ocasiones, no son los "guerreros generosos" a los que alude Locke. Tienen más bien tendencia a rehuir el combate (o más exactamente el debate) y a buscar preferentemente, con el concurso de la prensa, la victoria por abandono.

Quisiera creer (pero no hay que hacerse demasiadas ilusiones al respecto) que estamos evolucionando, en materia política y social, hacia una forma de democracia más real. Pero en lo que atañe al mundo intelectual, es evidente que se está tomando más bien el camino inverso. He hecho notar hace tiempo que la tendencia característica de los intelectuales era, en particular, la de reclamar más democracia y transparencia en todos los dominios, a excepción, por desgracia, del suyo. Lo que resulta bueno para la sociedad en general no lo es manifiestamente para la propia, que debe permanecer organizada fundamentalmente de manera oligárquica, jerárquica, clánica e incluso, en numerosos aspectos, rotundamente mafiosa. No hay gobierno menos republicano que el de nuestra famosa "República de las Letras", que al contrario de lo que sugiere su nombre, parece más una organización de tipo tribal; y los defensores más ardientes de los valores republicanos no parecen capaces de asombrarse ni a fortiori de indignarse por ello. El clientelismo, el amiguismo, la acumulación y la corrupción que se condena con vigor en todos los otros casos son considerados en este ámbito como el quehacer normal. Todo lo que podría sugerirse para tratar de limitarlos deriva precisamente del tipo de moralismo represivo que cultivan los amargados y puritanos que, por

razones de índole personal, no están convencidos de las virtudes objetivas del sistema. Uno se pregunta sin embargo qué tipo de “mano invisible” es capaz de hacer salir estas virtudes de vicios tan flagrantes e institucionalizados.

Finkielkraut se ha escandalizado por el hecho de que se pueda utilizar de nuevo una expresión como la de “perros guardianes”[110], porque según él sólo marxistas sectarios pueden pensar todavía en utilizarla[111]. No sé si yo hubiera utilizado una expresión de este tipo, que no es por cierto la más afortunada ni la más apropiada que se pueda pedir. Pero constato que Finkielkraut mismo habla de la “triste excepción francesa del amiguismo generalizado”. Y esta designación no es mucho más honorable para aquellos a quien va dirigida, ni por cierto más tranquilizante que la que a él lo indigna. Como el pensamiento único, el amiguismo le parece un verdadero tema y piensa que Serge Halimi no lo ha tratado. Pero en ese caso, ¿qué le impide hacerlo a él mismo? Dispone seguramente de una experiencia de primer orden acerca de ese dominio y el resultado no dejaría de ser de lo más interesante. Pero me temo que el amiguismo generalizado sea una de esas cuestiones abstractas que se deben siempre mencionar de paso, para demostrar que se sabe a qué atenerse, pero que no merecen que uno se detenga concretamente a analizarlas.

Incluso si, como ya lo he dicho, yo no defendiera necesariamente una expresión como “perros guardianes”, pienso que la reacción de Finkielkraut hacia el libro de Serge Halimi incita por lo menos a plantearse seriamente la cuestión de saber si la indignación moral es, en casos semejantes, la expresión directa de un rechazo de saber o, por el contrario, la confirmación indirecta del hecho de que sabe demasiado bien. Lo que se comprende a partir de este tipo de episodios es que nos volvemos más quisquillosos respecto de la presentación cuanto menos escrupulosos seamos acerca de una realidad que ya no nos ilusiona. Pero, oficialmente, la ilusión debe defenderse tanto más vigorosamente cuanto más interiormente la realidad sea reconocida por lo que es.

8. El affaire Sokal y después: ¿se comprenderá la lección?

Hablan antes de haber pensado e incluso si luego se dan cuenta de que su aseveración es falsa y que están equivocados, es necesario sin embargo que parezca todo lo contrario.

Schopenahuer

He sido absolutamente serio cuando dije, en un artículo precedente

[112]

, que no tenía ninguna inquietud real por la reputacióny el futuro de las celebridades un poco maltratadas en el libro de Sokal y Bricmont. Pueden contar de seguro con el apoyo de unnúmero suficiente de diarios, siempre listos a descubrir una“presunción cientificista” allí donde no hay ningún rastro deella

[113]

, y nunca una “presunción literarista” (si me puedo permitir este neologismo poco elegante), allí donde ésta se exhibecon un descaro increíble. Habiendo sido utilizado para otrosfines el término “letrismo”, se podría sin duda llamar, a falta dealgo mejor, “literarismo” o más exactamente “literatofilosofismo” a la tendencia a creer que un resultado científico no puedeser realmente profundo e importante sino una vez que se ha logrado dar de éste una versión literaria (belletristisch, se diría en alemán) –como por ejemplo, para el teorema del que hemos hablado, el famoso “principio de Debray-Gödel”–, que tiene que ver con este último tanto como el Can constelación celeste con el can animal que ladra

[114]

.

He hablado de “literatofilosofismo”. Pero hay que señalar que el principio según el cual la “literatura es la medida de todas las cosas” y su corolario “sollersiano”, en virtud del cual el escritor tiene todos los derechos y se sitúa sobre todas las reglas, se aplican hoy tanto en filosofía como en historia o en política. Roland Jaccard, en un libro que ha sido celebrado como era de esperarse por todos sus colegas periodistas, afirma sin el menor reparo:

No hay una filosofía de Wittgenstein. Está la historia de un hombre que luchó codo a codo contra la locura y el suicidio con las solas armas de la lógica y la ética

115

.

Como los más calificados para hablar de los sufrimientos de un alma torturada y para escribir acerca de la biografía, la personalidad y la psicología de un autor (la única cosa interesante en el caso de Wittgenstein) son sin duda los ensayistas literarios, se decreta simplemente que la filosofía de éste no existe y ha sido probablemente inventada por comentadores aburridos y pedantes.

Uno puede entonces preguntarse, al fin, en qué se meten los filósofos profesionales cuando tratan de ocuparse de Wittgenstein y de los miles de páginas que dedicó a la filosofía. He aquí, en todo caso, una novedad que causará placer a todos aquellos que no tienen ganas de cansarse con la lectura de una obra tan difícil y austera como las Investigaciones Filosóficas. Si se tratara de política, uno no dudaría en calificar estas formas de obrar como desinformación caracterizada o como pura y simple propaganda. Pero justamente se trata de crítica literaria y filosófica, y por lo tanto de un dominio en el cual todo está permitido y todo es bueno (ver para este propósito las observaciones de Pierre Jacob sobre lo que llama el “cinismo de los informes filosóficos”

116

, una expresión que me parece totalmente apropiada). Se entiende muy bien que los diarios, que escriben para el gran público, no puedan andar con sutilezas filosóficas de un cierto tipo. Pero no he hablado aquí más que de cuestiones de hecho que una simple ojeada a la bibliografía de Wittgenstein permite verificar fácilmente. No creo que la voluntad de informar al gran público y de ponerse a su nivel pueda autorizar la adulación permanente de la pereza, la inercia, la ignorancia, las preferencias espontáneas o los prejuicios del lector ni la utilización de las peores formas de demagogia.

Pretender que los textos filosóficos deben ser juzgados no desde el punto de vista del contenido y de la verdad, sino únicamente en función del gozo literario inmediato que pueden procurar, y abordados esencialmente según criterios literarios, en virtud del principio según el cual la literatura es (más o menos) accesible a todo el mundo, mientras que la ciencia y la filosofía (de los filósofos) no lo son, no es nada más ni nada menos que una pura y simple forma de demagogia. La indiferencia hacia el contenido y el rechazo absoluto de normas epistémicas que podrían permitir evaluarlo es, en materia cognitiva, el equivalente exacto del cinismo en moral. Y me parece que el colmo del cinismo se alcanza cuando la discusión sobre el contenido se reemplaza por especulaciones y evaluaciones sobre la persona del autor

117

.

Lo mínimo sería que los periodistas, cuando dan lecciones a los “especialistas” eviten en lo posible ridiculizarse totalmente, como por ejemplo cuando escriben, como Jaccard, que Wittgenstein era “el más grande lógico del siglo XX”

118

,o hablando, como Bruckner, de “los tristes comentarios de los que es objeto, de parte de los lógicos”. Como Jaccard, el autor de esta apreciación no tiene manifiestamente ninguna idea de lo que es la lógica y de qué hacen exactamente los lógicos; y parece que tampoco sabe que la mayoría de los comentadores que se ocuparon de Wittgenstein (del “segundo”, en todo caso) son justamente cualquier cosa salvo lógicos. A decir verdad, ya he renunciado hace tiempo a comprender lo que significa exactamente la palabra “lógico” cuando se la utiliza en los diarios. “Lógico” parece ser casi siempre sinónimo de “filósofo analítico” o de “filósofo del lenguaje” (en el estilo anglosajón), pero al parecer puede querer decir también simplemente “persona que trata de modo técnico cosas aburridas y sin interés”. Lo cierto es que son los periodistas quienes se obstinan desde hace varias décadas en presentar a Wittgenstein como un “lógico”. Todos los buenos comentaristas saben a qué atenerse sobre este punto. Y no han esperado seguramente a que los diarios lo evoquen para descubrir la existencia del “tercer Wittgenstein”, del cual muchos de ellos habían hablado desde el comienzo (la novedad es simplemente que hoy se dispone de material mucho más abundante para hacerlo). Pero lo han hecho, es cierto, en una época en que Wittgenstein no interesaba a los periodistas.

Para volver a lo que nos interesa aquí acerca del fenómeno del “literarismo”, Zinoviev habla, en Les Hauteurs Béantes, de la tendencia que tienen ciertos resultados científicos (no todos) de producir lo que él llama “dobles ideológicos”, hacia los cuales hay que manifestar una particular consideración:

La sociedad ejerce una presión sobre los hombres, forzándolos a respetar los dobles ideológicos de la ciencia. Es así que numerosas proposiciones de la teoría de la relatividad, que fueron en su tiempo perseguidas por herejía bajo forma ideológica, están casi canonizadas en nuestros días. Las tentativas de expresar algo, que las contradicen en apariencia, encuentran una resuelta oposición de parte de las fuerzas sociales influyentes (por ejemplo bajo la forma de acusaciones de oscurantismo, de reacción, etc.).

No todas las ciencias tienen el honor de producir dobles ideológicos; sólo

las más propicias poseen este derecho. De este modo, un teorema bien conocido acerca del carácter incompleto de ciertos sistemas formales, que posee un sentido en lógica, se transforma en una verdad banal sobre la imposibilidad de formalizar enteramente una ciencia, una especie de "perogrullada", mientras que otra verdad sobre la existencia de ciertos problemas insolubles por esencia fue eximida de esta suerte, aunque de ella se pudieran extraer muchas más consecuencias de todo tipo. Aquí también hay desgracias y ascensos, rehabilitaciones y gratificaciones. Aparentemente, todo esto se efectúa en el cuadro de la ciencia. En efecto, en el presente caso, la ideología aspira a ponerse el ropaje de la ciencia[119].

Hoy en día, por supuesto, sería mejor en lo posible reemplazar la palabra "ideológico" por otra, un poco menos acentuada. Pero esto puede hacerse fácilmente y no cambiaría gran cosa respecto a aquello de que se trata. Como se supone que la ciencia domina exageradamente no sólo nuestro modo de vida sino también nuestras maneras de pensar, uno tiende a olvidar con demasiada facilidad que el cientificismo comporta también la clase de equivalente o de contrapartida "literaria" o "humanista" de que he hablado. Los literatos, y en particular los filósofos, que forman parte de los intermediarios patentados que aseguran la comunicación entre el mundo de la ciencia y el público profano, encuentran absolutamente normal, cuando quieren hablar de ciencia, comenzar casi siempre por construir de ella un doble literario que es, según creen, mucho más interesante que el original. Pero sólo son capaces de considerar como un abuso de poder caracterizado la tentativa de hacer un discurso un poco más científico o en todo caso más exacto sobre las cuestiones esenciales que ellos mismos abordan. Como ocupan, con relación a la ciencia, una posición a la que se han habituado a considerar defensiva y siempre amenazada, no se les pasa por la cabeza pensar que el abuso de poder y de influencia, que corresponde en su caso a lo que he llamado "literarismo", puede también estar en ellos. Para ser consciente de ello, habría que dejar de creer que el modo de pensamiento científico representa necesariamente, en el mejor de los casos, el pensamiento condicionado y sometido, y el modo de pensamiento literario, aun en lo que tiene de peor, su liberación.

Existe seguramente un complejo de inferioridad de los literatos con respecto a los científicos. Pero también puede haber uno de los científicos con respecto a los literatos. De entre ellos, un número probablemente más grande que el que uno supone está convencido de que por más impresionantes que sean las conquistas y los triunfos de la ciencia y de que cualquiera sea el interés personal o la pasión que sientan por ella, son de todos modos los

literatos quienes discuten las cuestiones más importantes y profundas. Y aceptan totalmente la idea de que no pueden ser tratadas más que por métodos que no tienen nada que ver con los de la ciencia y son tanto más recomendables cuanto más se alejan de ella. Uno tiene la impresión, en ciertos casos, de que aun lo que a priori podría parecer más sospechoso en la manera de actuar de ciertos literatos, incluidos aquellos que tienen el mismo tipo de formación de los científicos, es justamente lo que fascina a algunos de estos últimos. Bajo la forma de una complicidad pasiva y a veces activa, el medio científico aporta también, naturalmente, su contribución a la producción de dobles ideológicos de la ciencia. Y este medio está lejos de ser insensible al hecho de que, en el tipo de cultura en que vivimos, es justamente esto –los dobles ideológicos– lo que, por un concepto o una proposición científica, tiende a ser considerado como la verdadera consagración.

Los científicos en general desconfían de los filósofos que tratan de imitar el modelo de la ciencia. No es difícil encontrar ejemplos que tienden a darles la razón. Existen también, por otra parte, al lado de los filósofos que se inspiran, de una manera que se podría calificar de “ingenua”, en el ejemplo de la ciencia, filósofos que han frecuentado bastante las ciencias y que no dejan de pensar y proceder, aun cuando se trata de ciencia, de manera esencialmente retórica. En cuanto a los periodistas, cada día tienden más a considerar que todos los filósofos cuya práctica está ligada directa o indirectamente a dominios y disciplinas extrafilosóficos gobernados por normas y limitaciones relativamente estrictas no pueden sino producir cosas triviales, aburridas, sin interés y sin relación con la “verdadera” filosofía

.

Éste es incluso el tipo de estribillo que diarios en principio tan serios como Le Monde repiten de una manera que, desde hace un tiempo, se torna cada vez más sistemática y agresiva. En lo que atañe a las cosas del espíritu, no hay que tratar de ser serios y buscar la verdad con rigor, disciplina y método (esto es bueno para los “universitarios” desprovistos de talento). Como todos saben, no hay nada más insípido y triste –se confunde casi siempre lo serio con lo triste– que esto último. Se podría decir, sin embargo, parafraseando una fórmula que Musil aplica a la lectura de la mayor parte de las novelas alemanas de su época, que la literatura repetitiva y desoladora que se nos inflige regularmente a través de los diarios sobre estos temas daría a quien busca divertirse el deseo de ponerse a resolver una integral para sentir placer. “Las Gracias –dijo Boltzmann– no huyen frente a las integrales y las ecuaciones diferenciales.” Pero para los periodistas y la mayor parte de los literatos eso es lo que sucede, o en todo caso lo que debería suceder.

Desde el punto de vista psicológico, la actitud a la que me estoy refiriendo es sin duda comprensible, al menos hasta cierto punto. Tenemos todos tendencia a declarar demasiado verdes las uvas inalcanzables, y poco interesantes aquellas cosas cuyo interés se nos escapa. Pero, para los diarios, estas cuestiones son siempre demasiado "serias", por lo que se creen autorizados a ignorarlas o a mirarlas desde arriba; y sobre todo convendría recordar que esto no probará nunca nada contra ellas. Lo que está claro en todo caso es que, en estas condiciones, los dobles filosóficos o ideológicos de la ciencia tienen muchas más posibilidades de interesar a los periodistas que la misma ciencia o que el discurso de los filósofos que tratan de dominar realmente lo que ésta dice y de tenerlo en cuenta en su obrar.

Foucault ha hecho notar en un momento dado que, para hablar de la ciencia, los filósofos tenían una enojosa propensión a construirse una "ciencia para filósofos" y sobre todo una "historia para filósofos", situación a la que él justificadamente aspiraba a poner fin. Si me he detenido demasiado en el caso de Debray, es evidentemente porque proporciona el ejemplo más notable de lo que se puede llamar la fabricación de un "teorema de Gödel para filósofos", que tiene la ventaja de dispensar de toda comprensión real del resultado de Gödel y de permitir también que uno crea que lo comprende más profundamente que quienes hasta este momento han tratado la cuestión. Lo crucial es saber justamente si resulta admisible que un filósofo maneje sólo cierta semejanza de lenguaje con el material científico inicial para testimoniar sobre el origen de lo que expone o si uno tiene derecho a esperar de él una forma más o menos seria de tratar un resultado científico que busca transponer y generalizar.

9. ¿Libertad de pensamiento sin libertad de criticar?

Las reacciones más típicas provocadas por el affaire Sokal plantean antes que nada la siguiente pregunta: ¿cómo ha sido posible que se llegara a rehusar a los demás el derecho a la crítica en nombre de la libertad de pensar, entiéndase, de su propia libertad de pensamiento, es decir, del derecho de pensar y decir impunemente casi cualquier cosa, incluidos los temas más técnicos y que en principio son los que menos se prestan a ello? Evidentemente, el liberalismo que todos profesan ("¡más liberal que yo, imposible!") implica la libertad total de crear y de expresarse, pero no la de juzgar. El dominio del juicio debe permanecer gobernado por la creencia (obligatoria), la convención (que fija los valores inatacables), la admiración (impuesta) y el ritual (de celebración). Schopenhauer, en El Arte de tener razón, cita a Séneca, que dice que "todo el mundo prefiere creer antes que juzgar". Se podría pensar que éste es justamente el problema. Pero hoy se considera que hay que alentar al público a creer y a amar, más que a juzgar. Acéptese o no, la tendencia a oponerse a la libertad de juzgar en nombre de la libertad de pensamiento es desde hace un cierto tiempo una especialidad francesa. En ningún otro lado he visto tan explícita y frecuentemente utilizar argumentos de este tipo, consistentes en asimilar en su conjunto la crítica (real y seria) a un comportamiento policial, salvo en los países fuertemente influenciados por el pensamiento francés y siempre dispuestos a tomar parte por éste y a perdonarle cualquier cosa

121

.

Si les reconocemos a los otros el derecho de admirarnos y celebrarnos, parece que debemos también reconocerles el derecho de criticarnos. Pero esto ya no es cierto hoy en día. Cuando se dirige contra intelectuales de una cierta categoría, la crítica, incluso la más fundada, es en esencia policíaca e inquisitorial. No serviría de nada objetar que, como dice Voltaire, un simple soldado tiene el derecho de criticar a su general, sin que eso implique necesariamente que sea capaz de reemplazarlo

122

.

Nuestros célebres pensadores están persuadidos de ser tan geniales y tan creativos que los graduados de nivel inferior o los simples soldados no tienen ningún derecho a criticarlos. Cuando justamente se plantea la cuestión de saber si han creado realmente algo importante o, por el contrario, simplemente han introducido un poco más de confusión, la situación se hace

completamente problemática. El argumento último, sobre este punto, es por desgracia casi siempre esencialmente cuantitativo y sociocultural: la confusión que gusta a tanta gente y que da como resultado éxitos incontestables es mucho más importante que la claridad que algunos se obstinan en buscar. Como diría Musil, se termina siempre invocando el “efecto cantidad” en lugar de la “cantidad del efecto”. Aunque todos en apariencia se prohiban razonar de esta manera, los pensadores más célebres deben ser, y a fin de cuentas permanecer, los más importantes. Esto vale, en todo caso, siempre para la persona que habla: puede haber muchas reputaciones usurpadas pero seguramente no la suya. Todos los pensadores célebres están convencidos de serlo únicamente por sus méritos. Los “pensadores chatos” que gozan de una fama injustificada son siempre los demás[123].

Todo esto muestra bien hasta qué punto el sistema y la ley del mercado, contra los cuales se continúa protestando por obligación, son hoy en realidad aceptados e integrados por los representantes del espíritu. Lo que se le puede reprochar al sistema de cotizaciones y precios es sin embargo, como señala Musil[124], el haber permanecido a fin de cuentas demasiado primitivo y salvaje y el dejar subsistir una parte demasiado grande de vaguedad e incertidumbre. Sólo un último resto de romanticismo nos impide imaginar un momento en el que cada uno de nosotros, los productores de ideas, pueda saber con precisión numerada lo que vale exactamente, quién puede necesitar lo que propone y un uso para él (en el caso de un filósofo esto puede ir desde nadie hasta cientos de miles de personas), dónde puede encontrar y cómo puede llegar a los posibles destinatarios de su mensaje. Es una perspectiva realmente fascinante la de un sistema de fijación de precios completamente racionalizado y que tendría sin duda la ventaja de hacer desaparecer la enorme cantidad de hipocresía que uno debe soportar actualmente.

Los gritos de indignación y los lamentos que se escuchan regularmente acerca de este asunto no cambian gran cosa el hecho fundamental, que consiste en que la comunidad intelectual misma acepta cada vez más el principio fundamental sobre el que reposa la genial invención del baróningeniero Bathybius Bottom, la máquina de la gloria:

Recordemos, antes que nada, para captar bien la idea de este genio, que a los particulares no les gusta criticar a la Opinión Pública. Lo propio de cada

una de sus almas es estar convencida, a pesar de todo, de este axioma desde la cuna: “Este hombre TRIUNFA: por lo tanto, a pesar de los tontos y de los envidiosos, es un espíritu glorioso y capaz. Imitémoslo si podemos y estemos de su parte, en toda ocasión, aunque más no sea para no pasar por imbéciles”

.

Un corolario inmediato de este axioma es que aquellos que manifiesten su desacuerdo con las producciones de la máquina de la gloria no pueden ser sino tontos y envidiosos. Es algo a priori poco probable y a posteriori completamente absurdo. Pero el argumento hoy en día revela una eficacia temible.

Nuestros intelectuales se acostumbraron, evidentemente, con mucha más naturalidad de la que se hubiera podido pensar, a preferir el veredicto del mercado al de la crítica real, ya que es más fácil encontrar razones para no aceptar esta última.

Está fuera de discusión, por ejemplo, que el affaire Sokal ha servido, sobre todo en los Estados Unidos, como pretexto a reacciones de hostilidad dirigidas contra el pensamiento y la cultura franceses y a ataques de naturaleza esencialmente política, en los cuales la dimensión propiamente intelectual del debate no era tomada en cuenta sino de manera muy tangencial (no obstante, los defensores del pensamiento francés no se privan de aplicar un trato similar a Sokal y a Bricmont). Pero es demasiado cómodo, tal como lo hace Derrida, considerar sólo este aspecto de la cuestión. Así como es normal recusar críticas inspiradas en móviles de esta naturaleza, es indispensable recordar que esto no puede constituir una razón para no responder sobre el fondo. Existe seguramente el derecho a protestar contra las críticas injustas, ignorantes o absurdas. Pero los que lo hacen estarían mejor calificados para hacerlo si hasta este momento no hubieran dado la impresión de no hacer ninguna diferencia entre éstas y las críticas informadas y argumentadas, a las que han tratado casi del mismo modo. Si se quiere ser criticado en forma inteligente y equitativa, no hay que comenzar decretando a priori que todas las críticas posibles no pueden sino estar basadas en la incomprensión, la malevolencia y el odio (hacia el autor del que se trata, hacia la disciplina que representa o hacia el pensamiento en general).

Daniel Sibony nos dice que es en vano criticar “racionalmente” a aquellos juzgados por Sokal y Bricmont, porque sus admiradores necesitan un objeto de amor, y que para alejarlos de aquel que han elegido habría que encontrarles otro

.No sé si Freud, que era un racionalista, hubiera estado encantado con esta manera de reducir los asuntos de creencias a simples asuntos de amor. En todo caso, se hubiera asombrado de ver a los profesionales de la reflexión adoptar ellos mismos este principio y utilizarlo abiertamente en su práctica. Casi todos los grandes filósofos del pasado han subrayado que aun en las cuestiones de tipo más intelectual, el sentimiento y la emoción juegan un rol mucho más importante que la razón. Pero en general era para deplorarlo. Hoy en día, parece más bien que se teme que, por mínimo que sea, el rol de la razón es más importante de lo que corresponde. En estas condiciones es necesario reconocer que estos tiempos se están haciendo difíciles para algunos de nosotros. Si sólo se puede elegir entre ser policía (o "impedidor de amar") y transformarse uno mismo en objeto de amor para aquellos a quienes se trata de convencer, entonces hay que pensar seriamente en cambiar de oficio. Hablando del conformismo instintivo del ser humano que vive en sociedad, Oscar Wilde dice que existe la tentación de definir al ser humano como un animal razonable que pierde la sangre fría desde el momento en que se apela a su razón

127

.

Paradójicamente, es lo que uno estaría tentado de decir acerca de una cierta categoría de intelectuales contemporáneos, que parecen realmente perder toda su sangre fría cuando alguien sugiere que es posible servirse de la razón para juzgar y decidir, sobre todo para juzgar y decidir acerca del valor de lo que ellos escriben.

La reducción de cualquier crítica a una especie de atentado insoportable a la libertad de pensamiento y de expresión es un (malo y detestable) hábito francés que, aunque relativamente reciente, tiene sin embargo una cierta historia. Recuerdo que, a raíz de un proceso por difamación e injurias contra Jean Piel y contra mí, en 1980, por un artículo publicado en un número especial de la revista Critique titulado "Le Comble du Vide" ["El colmo del vacío"] contra la Nueva Filosofía, el principal reproche del abogado de la otra parte (Jean-Marc Varaut) era ya entonces que yo había cometido una operación "policíaca" inadmisible (era absolutamente legítimo acudir a la justicia para reprimir un abuso intolerable de la autoridad policial). Dicho de otro modo: para estar seguro de ser un verdadero "liberal", era necesario renunciar a criticar lo que fuera, y sobre todo, lo peor. Algunos años más tarde, la publicación del Philosophe chez les autophages [Filósofo entre los autófagos] me valió el cuestionamiento de Lyotard y Rogozinski, en un artículo cuyo título por sí solo constituía todo un programa: "La police de la pensée" ["La policía del pensamiento"]

128

,y que a mi juicio constituye aun hoy una de las obras maestras del género. La respuesta era presentada como “propiamente filosófica”. Pero yo sigo considerándola como infrafilosófica, y para decirlo con todas las letras: esta forma de encontrar en toda crítica una simple confirmación de la condición de víctima de la represión, en lugar de tratar de defender realmente el contenido de lo atacado (lo cual sería un poco más difícil), es indigna de un filósofo. Obviamente, una decena de años más tarde, uno puede constatar que los “policías” habían percibido, un poco antes que otros, dificultades e insuficiencias reales y serias en los textos que discutían y que su insatisfacción estaba, en general, ampliamente justificada. Pero parece obvio que hace falta, en todos los casos, empezar por tratarlos de “policías” (lo que siempre es redituable) y a continuación esperar y ver qué pasa.

El número de Critique al cual he aludido había sido calificado, como se debe, en una entrevista de J. M. Benoist con Sollers, de “máquina de guerra patética fomentada por una especie de consejo o de comité de normalizadores”

129

. Un poco más adelante, se decía:

Para nuestros administradores de internado o de internación, toda metáfora está prohibida: tropo vedado, el inconsciente no debe moverse, hay que funcionar en un espacio de producción y de reducción, no de traducción, y todavía menos de seducción

130

.

Para los profesionales autodesignados de la transgresión (creadora), la oposición, si por desgracia la hay, no puede venir sino de normalizadores y representantes del orden. Cuando se trata de responder a las críticas, estos grandes inventores parecen perder de golpe toda imaginación y no conocer más que un único argumento que se repite ad nauseam desde hace décadas y que ha sido utilizado de nuevo y en abundancia contra Sokal y Bricmont. Se puede incluso decir que, veinte años después, ni una coma ha sido cambiada a la queja del creador perseguido:

1) En lugar de tratar de justificar las metáforas (si es que de eso se trata) que son por lo menos discutibles, se defiende el derecho a usarlas, que nadie ataca.

2) Se califica como policías a aquellos que piden aclaraciones y justificaciones.

3) Se ignora con desprecio la cuestión crucial: ¿qué puede hacer alguien que no ha sido seducido (para los seductores de los que hablamos, es casi inconcebible, pero puede suceder a pesar de todo) e incluso tiene buenas razones para pensar que se lo está engañando?

Me parece que quien escribe un libro como el de Sokal y Bricmont podría, detalle más, detalle menos, redactar por adelantado la mayor parte de las respuestas que debe esperar y que desde hace tiempo son tan previsibles que no presentan ya casi ningún interés. Uno querría ser sorprendido de vez en cuando, pero esto no ocurre nunca.

No sé a partir de qué momento estos procedimientos comenzaron a ser considerados normales. Lo seguro es que los filósofos que hoy en día se cuentan entre los más grandes de toda la historia de la filosofía tuvieron que soportar en el pasado ataques al menos tan severos como los llevados a cabo por Sokal y Bricmont contra los autores que citan. Y no juzgaron en general indigno de ellos responder a estas críticas, incluidas aquellas que se basaban en formas de incomprensión bastante típicas. Ninguno de ellos parece haber considerado que una respuesta suficiente podía consistir en acusar simplemente a la crítica de atentar contra la libertad de creación y de tratar de ejercer una forma de represión intelectual o de "policía del pensamiento". De ahí la cuestión: ¿cómo y por qué se ha llegado hasta aquí, es decir a un estadio en el cual el derecho a la crítica –y esto quiere decir el derecho de criticar a todos, incluidos los personajes más célebres, más influyentes o los más mediáticos– ha dejado de ser considerado algo natural y en el que la crítica se identifica casi automáticamente con una especie de abuso de poder (sobre todo cuando se trata de un autor oscuro que no dispone de ningún poder real ni puede amenazar seriamente a nadie)?

Uno debe preguntarse si constituye un progreso real el hecho de haber reemplazado los análisis y los argumentos "políticos" de antaño –que, aunque a menudo eran absurdos, tenían de todos modos un poco más de sofisticación– por un simple recurso a los datos y evidencias de la psicología popular (la crítica como manifestación de envidia o de resentimiento puro y simple). Derrida no duda, por ejemplo, en hablar de una "retaguardia del resentimiento", a propósito de la gente que impugna la existencia del Colegio Internacional de Filosofía

131

.Para lo que yo llamaría "la vanguardia de la autosatisfacción y de la autocelebración", que se ha designado a sí misma de una vez para siempre como la representante oficial y exclusiva de la innovación y del progreso y los encarna en su esencia, las resistencias, si las hay, no pueden sino provenir de una retaguardia de la reacción y del resentimiento

.

En efecto, ¿qué otra cosa sino el resentimiento podría haber inspirado la crítica de una institución tan irreprochable como el Colegio Internacional de Filosofía? Dicho de otro modo, Derrida no puede siquiera concebir que existan razones objetivas para criticar seriamente la concepción y el modo de funcionamiento de una institución de este tipo, como no puede haber, de manera general, una razón para criticar a los intelectuales que ocupan una posición comparable a la suya. La única motivación posible en estos casos es puramente política o, lo que es aun peor, psicológica y casi sin relación con el objeto del debate. En otros términos, los amigos tienen siempre razón y los adversarios están siempre equivocados, cualesquiera sean sus razones. Una crítica inspirada aun por cierta hostilidad, resentimiento o envidia, puede no obstante ello ser o no pertinente. El resentimiento puede provocar ceguera, pero a veces provoca más clarividencia que la amistad o la devoción. ¿Pero qué importa aquí el contenido, que es sin embargo lo único que debería ser discutido? Es tanto más fácil y confortable preguntarse únicamente por las causas psicológicas u otras, y nunca sobre las razones de lo que se dice. La explicación política, psicológica o sociocultural, cuya pertinencia siempre es solemnemente recusada respecto de uno mismo, puede aplicarse siempre al menos a los otros. Sea cual fuere el odio que se tenga por los métodos de explicación utilizados por las ciencias humanas, siempre están a mano los conceptos e instrumentos que ella proporciona, cuando el caso a juzgar es el del otro, y sobre todo el del adversario. La mayoría de las veces, es cierto, ni siquiera se toman la molestia: en nuestros días, las explicaciones psicológicas más simplistas se consideran por lo general ampliamente suficientes.

Al mismo tiempo, todo el mundo repite que, en el orden espiritual, la celebridad y la influencia son una cosa, y la importancia real es otra. Pero en la práctica, todo sucede como si se estuviera persuadido de antemano de que aquellos que se permiten criticar a las celebridades no pueden estar sino animados por el despecho de no ser tan célebres y la voluntad de serlo a cualquier precio. Es incluso el “argumento” principal que se utiliza con más frecuencia para responder a la crítica. Sólo las gentes oscuras pueden todavía sentirse obligadas a aceptar la crítica y tratar realmente de responder a aquellos que lo hacen. Contrariamente a una opinión bastante extendida entre los intelectuales franceses, no puedo sino repetir aquí una vez más que no alcanza con ser un “creador” (o en todo caso considerarse como tal) para estar por sobre la crítica y, a pesar de lo que piensa Derrida, que hubiera preferido que Sokal inventase una nueva teoría física en lugar de librarse a la mistificación que conocemos, no serlo no obliga de ninguna manera a renunciar al derecho a criticar. Es cierto, como ocurre a menudo, que si uno considera que en el dominio literario y filosófico el pensamiento procede por

asociación de ideas, y que ésta es esencialmente libre y creadora, pudiendo crear lo que desee, salvo por supuesto oscuridad y confusión, difícilmente se hallaría algo para criticar y será imposible para nuestros intelectuales entender lo que pudo haber sorprendido a lectores como Sokal y Bricmont.

No tengo respuestas para el problema de saber cómo se ha llegado hasta este punto, un estadio en el cual un libro como el suyo no suscita más que réplicas del tipo de las que acabo de evocar, que sugieren antes que nada que la cuestión de la verdad de lo que dice un intelectual, es hoy por hoy un tema completamente secundario, incluso indiferente. Los comportamientos devotos no son hoy más defendibles que en el pasado, por encontrarnos ahora en un período consensual en el que es necesario ser positivo, amable y conciliador. Y, dígase lo que se diga, tampoco constituye una actitud represiva y policíaca el constatar que la cantidad de sinsentidos que podemos tolerar en nombre del "pensamiento" y de la "creatividad" es decididamente demasiado grande. Si es allí donde hemos llegado –y hay motivos para pensar que así es–, entonces creo que el lamentable nivel al que estamos descendiendo, y al que quizás ya hemos llegado, tiene con qué suscitar serias inquietudes. En otras palabras: los que hablan de buen grado de una "derrota del pensamiento" deberían quizás pensar un poco menos en la amenazas exteriores contra las cuales tratan de protegerlo, sobre todo la de la ciencia y sus pensadores filosóficos, y un poco más en la manera en que los "pensadores" auténticos que están convencidos de ser pueden contribuir a esta protección también desde adentro.

Epílogo

Sokal y Bricmont han hablado de “imposturas”, lo que ha sido tomado por muchos como un ultraje; pero también habrían podido hablar de “patología” y presentar lo que hicieron como una contribución a lo que el añorado David Stove llamó la “nosología del pensamiento”

133

, o en todo caso a su nosografía. La palabra habría suscitado con seguridad una indignación mayor, porque los abusos denunciados por Sokal y Bricmont son percibidos en general no sólo como condición necesaria sino como una prueba directa de la buena salud radiante y de la vitalidad del pensamiento en nuestro país. Sin embargo, al terminar de leer su libro, cuesta no hacerse preguntas de este tipo:

¿cuál era la necesidad de estas utilizaciones absurdas del vocabulario científico?, ¿qué es lo que realmente han aportado?, ¿qué hubiera perdido el pensamiento –puesto que de él se trata– si se las hubiera evitado? Debray, por ejemplo, trataba sin duda de pensar de un modo nuevo la teoría de los sistemas sociales y políticos. No sé si lo ha hecho o no. Pero de lo que sí estoy seguro –y espero haberlo demostrado– es que no había ninguna necesidad de embarcar a Gödel en esto. Se podría ir todavía más lejos y sostener que no hay nada menos “pensado” que las frases que son capaces de escribir, en ciertos casos, los supuestos representantes del pensamiento.

Como dije al comienzo, es dudoso que el tipo de puesta a punto que he intentado efectuar sea acogido con simpatía por aquellos a los que está destinado, y son sobre todo los culpables los que se benefician de la comprensión que debería estar reservada a las víctimas (sé, por supuesto, que el mismo término “culpabilidad”, que he utilizado en diversas ocasiones, es probablemente abusivo para muchos intelectuales y que remite demasiado al orden moral; pero es justamente lo que considero incomprensible e inquietante). Aceptar haber sido engañado no es más fácil que aceptar haberse equivocado

134

. No es el rey, sino aquel que explica que está desnudo, el que es sospechado de abusar de su autoridad, y no es el poder de la ilusión, sino más bien el de la verdad, el que se identifica más fácilmente con una forma de violencia.

La razón de esto radica, sin duda, en que uno prefiere ser seducido antes que convencido por análisis, y argumentos, y en que la seducción pasa incluso

por un modo más democrático de imponer a los otros las propias concepciones. He considerado siempre, por el contrario, que más acorde a las exigencias de la democracia es recurrir a las capacidades de juicio y de razonamiento del lector, más que a sus sentimientos y a sus emociones. Pero es un hecho que la comunidad intelectual está profundamente dividida acerca de este punto y que la relación que establece en la conducción de sus propios asuntos con la democracia está hoy en día lejos de ser clarificada. Se puede incluso decir que en el mundo intelectual, la sugestión y la propaganda, que en política constituyen las armas de la dictadura, logran, al menos tan fácilmente como en otras partes, hacerse pasar por los instrumentos normales de la democracia. La diferencia principal es sin duda que se puede justificar esto por razones teóricas (o supuestamente tales), figurando en primer término la desconfianza frente a una pretendida “dictadura de la razón” que está ya ampliamente instaurada.

Lo que digo no tiene nada que ver con una forma cualquiera de optimismo racionalista. Creo, por el contrario, como David Stove, que el pensamiento racional, lo que Hume llamaba “the calm sunshine of the mind”[135], “es históricamente escaso, local y efímero”[136]. Pero también creo, como él, que tiene el derecho de existir y que es su derecho a la existencia lo que hoy se debe defender. Es en todo caso una necesidad vital para algunas personas, que no requieren otra razón para defenderlo, incluso si esta defensa no es forzosamente necesaria para la misma sociedad y si, de una manera que podría parecer sorprendente a primera vista, no lo es seguramente para una buena parte del mundo intelectual (esto parece más bien un entorno letal). No sé hasta qué punto la gente es realmente capaz de utilizar un poco más su razón. Pero no entiendo la repugnancia que los intelectuales experimentan cuando es cuestión de estimular su uso. Si, por imposible que pudiera parecer, se lograra utilizar un poco más la razón en las conductas y en los asuntos humanos, que no la admiten seguramente en demasía, quizás, como se dice, no haría demasiado bien, pero tampoco se percibe qué mal podría causar.

Si debemos confiar en David Stove:

Dada una vasta congregación de seres humanos y un largo período de tiempo, no se puede esperar que el pensamiento racional gane. Se podría también razonablemente esperar que un millar de dados no trucados, todos tirados al mismo tiempo, den como resultado “cinco”, por ejemplo. Hay simplemente muchas maneras, y maneras fáciles, en las cuales el pensamiento

humano puede perderse

137

.

El affaire Sokal constituye, desde ese punto de vista, un episodio completamente tranquilizador. Ha confirmado una vez más las pocas chances que tiene el pensamiento racional de ganar finalmente la partida y el grado en el cual el miedo a verlo ganar –que es inversamente proporcional a las chances que tiene de lograrlo– se enmarca en la mitología. No sé si hay que ser tan pesimista como David Stove y si la salida final que prevé tiene tanta certeza de verificarse. Pero si las cosas debieran terminar como él las piensa, uno puede apostar de seguro que la flor y nata de nuestra avanzada intelligentzia habrá continuado hasta el final, a pesar de todo, agitando el espectro de la "tiranía de la razón", del "imperialismo de la ciencia", de "la policía del pensamiento", del "retorno del orden moral" y otras abominaciones similares.

Imposturas intelectuales, p. 25.

9

Ver, por ejemplo, Julia Kristeva, “Une désinformation”, en Le Nouvel Observateur, 25 de septiembre-1 de octubre de 1997, p. 122; Robert Maggiori, “Fumée sans feu”, en Libération, 30 de septiembre de 1997, p. 29.

10

“Flics de la pensée”: Marc Ragon, “L’affaire Sokal, blague à part”, en Libération, 6 de octubre de 1998, p. 31; “Gendarmes”: Elisabeth Roudinesco, “Sokal et Bricmont sontils des imposteurs?”, en L’Infini 62 (verano de 1998), p. 27; “Censeurs”: Jacques Derrida, “Sokal et Bricmont ne sont pas sérieux”, Le Monde, 20 de noviembre de 1997, p. 17. En el presente volumen, Bouveresse da cuenta de dos situaciones en las que él mismo fue blanco de acusaciones similares (pp. 159-161).

11

En este aspecto el mal no sólo es francés; puede hallarse también en algunos sectores en boga de la academia norteamericana, como lo señalaran Katha Pollitt, “Pomolotov cocktail”, The Nation, 10 de junio de 1996, p. 9; Barbara Epstein, “Postmodernism and the left”, New Politics 6 (2), (invierno de 1997), pp. 130-144; Barbara Epstein, “Corporate culture and the academic left”, en Market Killing: What the Free Market Does and What Social Scientist Can Do About It, editado por Greg Philo y David Miller, Nueva York, Longman, 2000; Carlos Reynoso, Apogeo y decadencia de los estudios culturales, Barcelona, Gedisa, 2000.

12

George Orwell, “Politics and the English Language”, en A Collection of Essays, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1953, p. 171.

13

Ver también Pierre Jacob, “Jacques Bouveresse, prix de l’Union Rationaliste 1999”, Les Cahiers Rationalistes, nº 542-543 (marzoabril de 2000), pp. 10-17.

14

Este texto ha sido concebido esencialmente a partir de un artículo publicado en dos partes en Les Cahiers rationalistes (sept.-oct. de 1998; pp. 5-14, nov. de 1998, pp. 5-20) “Qu’appellentils ‘penser’? À propos de l’affaire Sokal et de ses suites” [“¿A qué llaman ‘pensar’? A propósito del affaire Sokal y de sus consecuencias”].

15

G. C. Lichtenberg, “Timorus”, en Schriften und Brieft, edición establecida y presentada por Walter Promies, Munich, Carl Hanser Verlag, vol. III, 1972,

16

El affaire Sokal, que como ha señalado Loïc Wacquant, sería mejor en realidad llamar el affaire Social Text, comenzó con una mistificación que se sitúa completamente en la tradición de lo falso en literatura. El físico Alan Sokal hizo aceptar, en 1996, por esta revista americana dedicada a lo que llama los estudios culturales, un pastiche epistemológicopolítico titulado “Transgressing the Boundaries: toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity” [“Transgrediendo los límites: hacia una transformación hermenéutica de la gravedad cuántica”] y redactado en el más puro estilo “posmodernista” que está hoy de moda en los medios y disciplinas de este tipo. El texto estaba constituido en gran parte por citas y paráfrasis que remitían al lector a las obras de ciertos intelectuales franceses que en la actualidad son los más renombrados y los más influyentes en los EE.UU., pero traicionando al mismo tiempo sus verdaderas intenciones por la presencia de un número no desdeñable de errores y absurdos científicos y epistemológicos patentes. Sokal reveló a continuación la superchería y publicó más tarde con otro físico, Jean Bricmont, una obra seria que usufructuaba de manera más exhaustiva el material edificante que había comenzado a reunir antes de escribir su parodia.

17

Alan Sokal y Jean Bricmont, Impostures intellectuelles, París, Éditions Odile Jacob, 2° ed., 1999, p. 16. Algunas tentativas, más o menos convincentes, fueron hechas de todas maneras, sobre todo en favor de Lacan y de Deleuze.

18

Jean Khalfa, “Mathémagie: Sokal, Bricmont et les doctrines informes”, Les Temps Modernes, n° 600, julioagostosept. de 1998, p. 231.

19

Alan Sokal y Jean Bricmont, op. cit., p. 17.

20

Régis Debray, “Histoire des quatre M”, Cahiers de Médiologie,n° 6, París, Gallimard, 1998, p. 13.

21

Régis Debray, op. cit., p. 18.

22

Dirigida en esa época por Philippe Sollers (N. del E.).

23

De acuerdo con Isabelle Senghers: “Francia es un país peligroso, en el que se cultiva con impunidad un verdadero odio por el pensamiento. Si Deleuze tiene razón al escribir que el pensamiento como creación tiene algo que ver con la resistencia al presente, con la resistencia al sentimiento de vergüenza que puede inspirar el presente, no causaría asombro que Francia fuera un país en donde surgen esporádicamente grandes pensadores” (Isabelle Senghers, “La guerre des sciences: et la paix?” [“La guerra de las ciencias: ¿y la paz?”], en Baudoin Jurdant (ed.), Impostures scientifiques, Les malentendus de l ´affaire Sokal (París-Niza, La Découverte-Alliage, 1998, p. 269). El affaire Sokal ha permitido, entre otras cosas, constatar que las teorías de la conspiración, que se presumían más o menos desaparecidas, están mejor que nunca. En lo que respecta a la impunidad, se podría, me parece, estimar que está más bien del lado de aquellos que Isabelle Senghers elige defender. Es en todo caso una cuestión que merecería ser planteada. Y si el modelo de la resistencia (con o sin mayúscula) no estuviera hasta tal punto envilecido y desnaturalizado en los medios literarios y filosóficos, se podría señalar que personas como Sokal y Bricmont, que protestan contra el abuso de un cierto número de poderosos del mundo intelectual, hacen a su manera un acto de resistencia. La pregunta “¿quién oprime a quién?” me parece en realidad un poco más complicada de lo que sugieren los adversarios de Sokal y Bricmont. Ignoro si Isabelle Senghers admitiría que se puede también ofender y humillar a través de la acumulación de afirmaciones sin pruebas, confesiones groseras, faltas contra la lógica, razonamientos absurdos, etc., que se encuentran demasiado frecuentemente en lo que se lee, y hacerlo por partida doble, ya que aquellos que se libran a estos oficios logran al mismo tiempo volver imposible o incomprensible la protesta que se tendría ganas de hacer escuchar.

24

G. C. Lichtenberg, Schriften und Briefe, op. cit., Vol. I, 1968, pp. 509-510.

25

Robert Musil, “Esprit et expérience. Remarques pour des lecteurs réchappés du déclin de L’Occident”, en Essais, traducido del alemán por Philippe Jaccottet, París, Éditions du Seuil, 1984, p. 100.

26

Alain Badiou, Théorie du sujet, París, Éditions du Seuil, 1982, p. 282-283.

27

Le Scribe, génèse du politique, Paris, Grasset, 1980, p. 70.

28

Jean-Michel Kantor, “Hilbertís Problems and Their Sequels”, The Mathematical Intelligencer, vol. 18, n° 1, invierno de 1996, p. 22.

29

En sentido estricto, un sistema formal no es nada más que un sistema de escrituras en el cual, a partir de fórmulas iniciales llamadas “axiomas”, se pueden deducir fórmulas derivadas llamadas “tesis” o “teoremas” con la ayuda de lo que se llama “reglas de inferencia”, sin que el significado de los signos y las fórmulas tenga que intervenir de manera alguna en el proceso. Los creadores de la noción de sistema formal han buscado precisamente eliminar la intervención del contenido y de la intuición para hacer la deducción más fácilmente testeable y absolutamente confiable. Generalmente, un sistema formal es concebido para que la clase de las fórmulas derivables coincida con una clase de proposiciones verdaderas que por una razón o por otra nos interesa especialmente. En el caso de la aritmética, la sorpresa vino a raíz del descubrimiento de Gödel del hecho de que la clase de las proposiciones aritméticas verdaderas no puede ser representada de manera adecuada por ningún sistema formal que disponga de los medios de expresión suficientes. Si se razona dentro del cuadro de lo que yo he llamado por contraste un sistema “contentual”, la deducción no es puramente formal y su validez hace intervenir de una manera que puede ser decisiva el significado de los términos y el contenido expresado.

30

Michel Serres, “Paris 1800”, en Michel Serres (ed.), Élements d´histoire des sciences, París, Bordas Cultures, 1989, p. 358.

31

Régis Debray, Critique de la raison politique, París, Gallimard, 1981, pp. 262-264. Para ser totalmente sincero, debo confesar que nunca sé demasiado Régis Debray, Critique de la raison politique, París, Gallimard, 1981, pp. 262-264. Para ser totalmente sincero, debo confesar que nunca sé demasiado bien si Debray nos habla realmente del teorema de Gödel y no más bien de algunas paradojas de la teoría de conjuntos, como por ejemplo las que tie nen que ver con lo que Cantor llamaba las totalidades o las multiplicidades “inconsistentes”.

32

Alan Sokal y Jean Bricmont, op. cit., p. 240.

33

Ver sobre este punto Régis Debray, “L’incomplétude, logique du religieux?”, Bulletin de la Société francaise de philosophie, eneromarzo de 1996.

34

Alan Sokal y Jean Bricmont, op. cit., pp. 359-360.

35

Alan Sokal y Jean Bricmont, op. cit., p. 98.

36

Robert Musil, op. cit., p. 107

37

Richard Boyd, “Metaphor and Theory Change: What is ‘Metaphor’ a Metaphor for?” en Andrew Ortony (ed.), Metaphor and Thought, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 406.

38

No sé si puedo decir que yo me plantee más o menos las mismas cuestiones en tanto filósofo. Porque justamente no estoy seguro de ser un verdadero filósofo, en el sentido antes indicado, y todavía menos de querer serlo. Creo tener una formación filosófica conveniente y no considero para nada que el recurso al buen sentido pueda ser suficiente para las cuestiones de las que estamos hablando. Pero, a pesar de esto, los pasajes que Sokal y Bricmont encuentran ininteligibles lo son casi en la misma medida para mí. Si aquellos que los defienden no estuvieran acostumbrados hasta tal punto a identificar sus propias empresas con la filosofía misma, se darían cuenta de que una buena cantidad de filósofos está igual de azorada que los científicos por alguno de los absurdos que denuncian Sokal y Bricmont.

39

Robert Musil, op. cit., pp. 99-100.

40

Jacques Derrida, “Sokal et Bricmont ne sont pas sérieux”, Le Monde, 20

de nov. de 1997, p. 17.

41

Se notará que filósofos como Wittgenstein y Quine, que también se han preocupado especialmente por lo que se puede llamar el problema de la indeterminación o de la indecidibilidad de la significación, se guardaron cuidadosamente (y con buenas razones) de hacer intervenir, en este contexto, el problema de la completud o el de la decisión, tal como se los puede formular a propósito de sistemas lógicos.

42

En Limited, Inc. (París Éditions Galilée, 1990), Derrida recuerda incluso que es necesario distinguir al menos tres sentidos de indecidibilidad, de los cuales el último "permanece heterogéneo a la dialéctica y a lo calculable" y, "según lo que no es sino una paradoja aparente [...], abre así el campo de la decisión o de la decidibilidad" (p. 209). Desgraciadamente, acerca de lo que se debe entender por "completud" e "indecidibilidad", cuando Derrida dice que en ninguno de esos sentidos hay completud posible para la indecidibilidad" (p. 210), el lógico no puede sino abandonar la partida.

43

Contrariamente a lo que parece creer Jean Michel Salanskis ("Pour une épistémologie de la lecture", en Impostures Scientifiques, op cit., p. 187), así como es natural la aplicación del teorema de Gödel y otros resultados de limitación del mismo tipo a la cuestión del espíritu, a partir del momento en que uno se plantea si el espíritu puede o no ser considerado como una máquina de Turing de una cierta clase (ha habido un número considerable de trabajos consagrados a esta cuestión y está lejos de haber sido zanjada), no es natural su aplicación a la teoría de los sistemas políticosociales, que choca inmediatamente con objeciones de principio mucho más serias. Hasta donde sé, nadie antes que Debray (y por buenos motivos) había pensado en una utilización de este tipo. Pero los partidarios de Debray pueden siempre decir, evidentemente, que es simplemente por falta de imaginación y de audacia, y encontrar gente para creerlo.

44

Es bastante mordaz ver a Sokal y Bricmont acusados de haberse lanzado en una operación esencialmente comercial, incluso si las cosas han tomado efectivamente un giro de este tipo. Se supone probablemente que los autores que critican son todos, por su parte, servidores desinteresados de la verdad: las facilidades que se han concedido y las técnicas de persuasión que utilizan no tienen nada que ver con preocupaciones que se podrían calificar de comerciales.

45

Robert Musil, op. cit., p. 116.

46

“Über die notwendingen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen”, edición establecida y presentada por Oskar Walzel, Schillers Sämtliche Werke, Stuttgart y Berlín, 1904, vol. XII, p. 121.

47

Ver sobre este punto Jean Gayon, Jean-Claude Gens y Jacques Poirier (ed.), La Rhétorique; enjeux de ses résurgences, Bruselas, Éditions Ousia, 1998.

48

Jean van Heijenoort, Artículo “Gödel”, en Paul Edwards (ed.). The Encyclopedia of Philosphy, New York, Macmillan, 1967, vol. 3, p. 357. Dicho sea de paso, la simple lectura atenta de un artículo de este tipo hubiera permitido fácilmente a aquellos intelectuales nuestros que se creen obligados a hablar del teorema de Gödel evitar al menos los errores de interpretación más groseros. Se notará, por otra parte, que de manera general la estrategia de los posmodernistas que se apoyan sobre lo que creen que es la ciencia hoy en día consiste casi siempre en hacer como si algunas cuestiones epistemológicas cruciales hubieran sido decididas en un sentido muy preciso, cuando en realidad, como lo prueban las discusiones que se suceden pero que ellos no conocen demasiado, no lo son para nada.

49

Cf. John Searle, “La Théorie littéraire et ses bévues philosophiques”, Stanford French Review, vol. XVII (2-3), 1993, p. 221-256.

50

Régis Debray, “L’incomplétude, logique du religieux?”, op. cit., pp. 7, 28.

51

Régis Debray, op. cit., p. 1.

52

Georges Guille-Escurret, “Des modèles aux patrons: les sciences humaines en tenaille”, Les Temps Modernes, n° 600, julioagostosept. de 1998, p. 271.

53

Régis Debray, “L’incomplétude, logique du Réligieux?”, op. cit., p. 7.

54

Ibíd.

55

Éternels khâgneux”: Se llama khâgneux en Francia a los alumnos del curso de ingreso a la carrera de Letras de la Escuela Normal Superior, instituto universitario de excelencia donde se forma y se ha formado la élite intelectual francesa. (N. del T.)

56

Mechanism, Mentalism, and Metamathematics, An essay on Finitism, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1980.

57

Roland Jaccard, L’Enquête de Wittgenstein,París,PUF,1998.

58

Paul Audi, Supériorité de l’éthique, París, PUF, 1999.

59

Roger-Pol Droit, “Au risque du ‘scientifiquement correct’”, Le Monde, 30 de sept. de 1997, p. 27.

60

Cuando se trata de la lógica o de la ciencia, cuyas pretensiones totalizantes e incluso un poco totalitarias constituyen, como se sabe, una amenaza constante para la filosofía, los resultados limitativos o negativos son siempre, evidentemente, a la vez más excitantes y más tranquilizadores.

61

Michel Serres, op. cit., p. 359.

62

Michel Serres, op. cit., p. 358.

63

Régis Debray, "Le rire et les larmes (3)", Libération, 14-15 sept. de 1991, p. 7.

64

Citado por Sokal y Bricmont, op. cit., pp. 159-160.

65

Régis Debray, "L'incomplétude, logique du religieux?", op. cit., p. 26.

66

Hans Magnus Enzensberger, Gedichte 1955-1970, Francfort, 1971, p. 168.

67

Régis Debray, "L'Europe somnambule", Le Monde, 1° de abril de 1999, p. 168.

68

Ver por ejemplo Gödel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid, Hassocks, Sussex, The Harvester Press, 1979.

69

Régis Debray, "L'incomplétude, logique du religieux?, op. cit., p. 6.

70

Régis Debray, "L'incompletude, logique du religieux?, op. cit., p. 28.

71

Juliette Simont, "La haine de la philosophie", Les Temps Modernes, n° 600, julioagostosept. de 1998, p. 261.

72

Ibíd.

73

Régis Debray, Manifestes médiologiques, Paris, Gallimard, 1994, p. 12.

74

Régis Debray, "L´incomplétude, logique du religieux?", op. cit., p. 7.

75

Título de un artículo de Le Monde des Livres, 2 de octubre de 1998, p. VI

76

Jean Khalfa, op. cit., p. 233.

77

Alan Sokal y Jean Bricmont, op. cit., p. 19.

78

Robert Musil, op. cit., pp. 101-102.

79

Bruno Latour; “Ramsès II estil mort de la tuberculose?”, La Recherche,n° 307 (marzo de 1998), pp. 84-85.

80

Martin J. S. Rudwick, The Great Devonian Controversy, The Shaping of Scientific Knowledge among Gentlemanly Specialists, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1985, p. 15.

81

Otro autor de quien nadie habla hoy y que también ha sido un precursor es Edouard Le Roy (1870-1954), que señala que los “hechos” están bien nombrados, ya que, hablando con propiedad, son fabricados por el científico, así como lo es eso que llamamos la realidad científica en su conjunto. Por supuesto, la gente como Bruno Latour es completamente capaz de reconocer, llegado el momento, que a pesar de todo también cree en la existencia de una realidad objetiva independiente. Pero lo menos que se puede decir, como lo prueba el artículo sobre Ramsés II, es que mantienen con mucho cuidado una ambigüedad confortable y, en los tiempos que corren, seguramente más redituable que las “ingenuidades” o las imprudencias de los realistas explícitos.

82

Me interesé un poco por este tipo de problemas en “La vengeance de Spengler” [“la venganza de Spengler”], Le Temps de la réflexion, IV, 1983, pp. 373-401.

83

Oswald Spengler, Der Untergang des Abendslandes, Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag,

1972,

84

Oswald Spengler, op. cit., p. 495.

85

Oswald Spengler, op. cit., p. 135.

86

Oswald Spengler, op. cit., p. 494.

87

Oswald Spengler, op. cit., p. 493.

88

O en una versión más “popular” –Jean-François Kahn, Tout change parce que rien ne change, Introduction à une théorie de l’évolution sociale,París,Fayard, 1994– donde se propone fundamentalmente “una interpretación termodinámica de los movimientos de masas”.

89

Algunas de las fórmulas de nuestros más eminentes pensadores, en particular de Debray, acerca de la historia universal y la geopolítica, a propósito de las relaciones entre Europa y EE.UU. o de la guerra de Kosovo, evocan para mí en forma irresistible la “mirada del águila” que según Spengler caracteriza a gentes como él, y su correspondiente manera de escribir. Por ejemplo: “se puede decir que una cabeza se ha americanizado cuando ha reemplazado el tiempo por el espacio, la historia por la técnica y la política por el Evangelio” (L’Europe somnambule). Evidentemente es demasiado simple para ser verdadero, pero lo será por estar tan bien dicho. Yo dividiría gustosamente a los filósofos en tres categorías: 1) la de aquellos que escriben naturalmente este tipo de cosas; 2) la de aquellos que no serían capaces de escribirlas; 3) la de aquellos que podrían hacerlo, pero piensan que hay buenas razones para evitarlo. La existencia de la tercera categoría es generalmente percibida por los periodistas como una extravagancia y prefieren por lo general la solución de confundirla simplemente con la segunda.

90

Mara Beller, “The Sokal Hoax: At whom Are We Laughing?”, Physics Today, sept. de 1998, p. 30.

91

Alan Sokal y Jean Bricmont, op. cit., p. 27, nota 43.

92

Mara Beller, op. cit., p. 33.

93

Mara Beller, op. cit., pp. 33-34

94

Donna Wilshire, citada por Mara Beller, Ibíd.

95

Jean-Marc Lévy-Leblond, "La méprise et le mépris", en Impostures scientifiques, op. cit., pp. 40-41.

96

Los posmodernos a los que hacen referencia Sokal y Bricmont tienen la tendencia a defender una forma de monismo metodológico y a transformar las ciencias exactas mismas en una simple especie de género literario. Pero también se puede, respondiendo a Sokal y Bricmont, defender, como lo hace Lévy-Leblond, una forma de dualismo metodológico radical y oponer la metodología de la literatura y las ciencias humanas a la de las ciencias exactas. Como dice Julia Kristeva: "la ciencia de las ciencias humanas no ha sido nunca pura. Introduce una subjetividad más próxima a la literatura que a la ciencia".

97

Pierre Jacob, "La philosophie, le journalisme, Sokal et Bricmont", Cahiers rationalistes, n° 533, marzo de 1999, pp. 14-15.

98

Jean-Marc Lévy-Leblond, op. cit., p. 40.

99

Jean-Marc Lévy-Leblond, "La paille des philosophes et la poutre des physiciens", La Recherche, n° 299, junio de 1997, p. 10.

100

Jean-Marc Lévy-Leblond, "La méprise et le mépris", op. cit., p. 41.

101

Le Monde, 30 de sept. de 1997, p. 27.*Se refiere a los franceses. (N. del T.)

102

Se refiere a los franceses. (N. del T.)

103

Pascal Bruckner, “Le philosophe et le Führer”, Le Nouvel Observateur, 29 de oct.-4 de nov. de 1998, p. 142.

104

Se refiere al fiscal Keneth Starr, quien en 1998 tuvo a su cargo el trabajo de decidir si Bill Clinton había mantenido o no un affaire con Monica Lewinsky y si le había pedido que mintiera ante la Justicia. No cabían dudas acerca de las conexiones de Starr con el Partido Republicano y de su activismo en favor de las causas conservadoras. (N. del E.)

105

Roger-Pol Droit, “Nous sommes tous des imposteurs!”, Le Monde des Livres, 2 de octubre de 1998, p. VI.

106

Roger-Pol Droit recuerda que, según Nietzsche, existen lazos entre el orden científico y el orden moral. Pero Nietzsche también deploraba el hecho de que en ese momento no se tuviera ninguna idea de lógica en las escuelas alemanas. De todos modos, la ciencia es una cosa tan diferente del orden científico como la moral puede serlo del orden moral. Y Sokal y Bricmont piden a los literatos que respeten la ciencia y no el orden científico (cualquiera sea el significado de esta expresión). Pienso, por otra parte, que si aquellos que argumentan a la manera de Roger-Pol Droit quisieran ser del todo coherentes, deberían ir hasta las últimas consecuencias pidiendo también que los científicos abandonen completamente el “rigor” del que hacen gala y se muestren mucho más tolerantes y amables en su manera de concebir y utilizar cosas tales como la demostración matemática, la experimentación y la medida.

107

Kevin Mulligan, “Valeurs et normes cognitives”, Magazine Littéraire, n° 361, enero de 1998, p. 79.

108

Roland Jaccard, “Diogène au Collège de France?”, Le Monde des Lives, 18 de diciembre de 1998, p. IX.

109

Ver sobre este punto Régis Debray (“Adresse aux intellectuels français”, Marianne, n° 102, 5-11 de abril de 1999, pp. 68-75), con quien esta vez estoy plenamente de acuerdo.

110

Libro de Serge Halimi (periodista de Le Monde Diplomatique), que trata acerca de cómo la prensa se ha transformado en “una máquina del pensamiento del mercado”, lo cual ha llevado a los periodistas a perder crédito y empobrecer el debate público. (N. del E.)

111

Cf. Alain Finkielkraut, “Le monde de la haine et des slogans”, Le Monde,12 de diciembre de 1997, p. 22.

112

“Les sots calent”, Le Monde de l’Éducation, enero de 1998, pp. 54-55. Hago notar que ese título no es mío, sino de la redacción de Le Monde de L’Éducation,que sin embargo no juzgó oportuno aclararlo.

113

Para un ejemplo típico, ver Jean-Francois Kahn, “Morgue scientiste contre impostures intellectuelles”, Marianne, 13-19 de octubre de 1997, pp. 74-75.

114

No es necesario repetir que, como el “cientificismo” de los literatos (del cual se ha hablado anteriormente) se apoya generalmente más sobre los dobles literarios de la ciencia que sobre la misma ciencia, no hay forzosamente una gran diferencia, en su caso, entre ser cientificista y ser “literarista”. En los casos más típicos se trata de autores que son las dos cosas al mismo tiempo.

115

Roland Jaccard, L’Enquête de Wittgenstein, op. cit.

116

Pierre Jacob, op. cit., pp. 15-16.

117

Ver por ejemplo Roland Jaccard, “Diogène au Collège de France?” (op. cit.), y la “respuesta” que Sollers da a Sokal y Bricmont (citada en Alan Sokal y Jean Bricmont, op. cit., p. 24).

118

Roland Jaccard, L´Enquête de Wittgenstein, op. cit., p. 87. Uno podría preguntarse si Jaccard escuchó hablar de Russell, Gödel, Tarsky y algunos otros.

119

Alexandre Zinoviev, Les Hauteurs béantes, traducido del ruso por Wladimir Berelowitch, Lausanne, L´Age d´Homme, 1977, pp.

120

Ver sobre este punto Pierre Jacob, op. cit.

121

Para un análisis del caso de Italia, cf. Roberto Casati (“Diritto di critica”, La Rivista dei Libri, enero de 1998, pp. 19-21), que concluye que las reacciones a la publicación del libro de Sokal y Bricmont muestran el grado en el cual “la noción de debate argumentado es extraña a la cultura francesa –parecida en esto a la cultura italiana–”.

122

Una regla fundamental parece ser que el especialista serio y oscuro jamás está autorizado a criticar al general (quiero decir el “generalista” brillante y célebre). Se podría mencionar, a este propósito, dos paradojas notables que son típicas de la práctica periodística. La primera podría llamarse la del especialista incompetente: incluso sobre las cuestiones que más conoce, el especialista no puede ser realmente competente, ya que siempre es fatalmente difícil y también, según los criterios utilizados en el medio, aburrido. Para la segunda, se podría hablar de una paradoja del informe imposible: no se puede hablar de un libro de X, ya que X no es suficientemente conocido para merecer que se lo haga conocer. En lo que atañe al problema del especialista, se señala que presentar obstinadamente a un autor como “especialista” de esto o de lo otro (incluso si se es como en mi caso, uno de los filósofos menos especialistas que puede haber) presenta la doble ventaja de clasificarlo en una categoría muy inferior y de excusar, a la persona que habla, su ignorancia acerca de todo lo que el especialista hace.

123

Ver sobre este punto Dominique Lecourt, Les piètres penseurs [los

pensadores “chatos”], París, Flammarion, 1999, p. 11. Una de las características del “pensador chato” parece ser que escribe generalmente sobre filosofía moral, más que sobre filosofía de las ciencias o sobre filosofía política. Con razón o sin ella, la filosofía de las ciencias es considerada generalmente una disciplina más seria que la filosofía moral, pero no hay que apresurarse a concluir que los que se ocupan de ella son necesariamente más serios que los que se ocupan de filosofía moral. Lecourt parece ser para la gente que nos gobierna una autoridad en materia de filosofía de las ciencias. Y, según Marianne, de la cual es uno de los colaboradores y que, a diferencia de algunos de sus colegas, no confunde seguramente a los pensadores “chatos” con los buenos, él es uno de “los grandes pensadores contemporáneos” (Philippe Petit, “Haro sur les piètres penseurs”, Marianne, n ° 91, 18-24 enero de 1999, p. 61). Como diría Brassens: “Mi Señor, tenemos los grandes pensadores que podemos”.

A decir verdad estoy cada vez menos seguro de comprender lo que se entiende en Francia por un “pensador” y todavía menos de poder considerarme yo mismo como uno de ellos. De todas maneras, cuando se distribuyen títulos de este tipo y sobre todo cuando lo hacen los diarios, temo siempre, si se me hace el honor de pensar en mí, 1) ser presentado como un pensador más importante de lo que soy realmente y 2) encontrarme en muy mala compañía. No me permitiría refutar sobre este punto el juicio de los expertos. Constato simplemente que hoy en día hay tantos grandes pensadores que es un alivio encontrar de vez en cuando un filósofo que no sea uno de ellos. Una de las razones por las que no hay una crítica digna de este nombre es justamente que hemos perdido hace mucho todo sentido de la medida y de la proporción, y que los medios se ocupan con eficacia de aniquilar lo poco que nos queda de ello. Musil proponía que todos los escritores alemanes se abstuvieran durante dos años de utilizar la palabra “intuición”, esperando que se clarificasen muchos problemas. Con sumo gusto haría la misma propuesta en lo que concierne a las palabras “pensamiento” y “pensador”.

124

Robert Musil, “Civilisation”, en Proses éparses, textos escogidos, traducidos y presentados por Philippe Jaccottet, París, Éditions du Seuil, 1989, pp. 76-77.

125

Contes cruels, en Jacques-Henri Bornecque (ed.), Villiers de L’Isle Adam, Oeuvres, París, Le Club français du livre, 1957, p. 73.

126

Daniel Sibony, “Postures et impostures”, Le Figaro, 21 de octubre de

1997.

127

Oscar Wilde, “La critique et l’art”, en Intentions, traducción francesa de Philippe Néel, París, Stock, 1997, p. 208.

128

Jean-Francois Lyotard et Jacob Rogozinski, “La police de la pensée”, L ´Autre Journal, diciembre de 1985, pp. 27-34.

129

Tel Quel, n° 84, verano de 1980, pp. 56-57.

130

Tel Quel, op. cit., p. 59.

131

Jacques Derrida, “Amitiéà-toutrompre”, Libération, 22 de abril de 1998, p. 38.

132

Hay que señalar que fueron necesarios diez años para que se pudiera concebir un debate público acerca del Colegio Internacional de Filosofía. Hasta ese momento todos éramos intimados a aceptarlo tanto como a sus miembros y creadores, so pena de ser estigmatizados como reaccionarios y enemigos del pensamiento.

133

David Stove, The Plato cult and Other Philosophical Follies, Oxford, B. Blackwell, 1991, p. 195 y ss. El autor plantea la verdadera cuestión cuando se pregunta: “¿Una nosología del pensamiento debe ser o bien demasiado corta para ser adecuada, o bien demasiado larga para ser útil?” (p. 196). La de los neopositivistas lógicos era evidentemente del primer tipo y la nosología del segundo tipo todavía no ha existido realmente.

134

El autor hace aquí un juego de palabras: trompé = engañado; se tromper = equivocarse. (N. del T.)

135

“The calm sunshine of the mind”: el suave brillo solar de la mente. (N. del T.)

136

David Stove, op. cit., p. 184.

137

David Stove, op. cit., p. 202.



ALEJANDRO ROZITCHNER

Argentina Impotencia

De la producción de crisis a la producción de país



Argentina Impotencia

Rozitchner, Alejandro

9789875993716

128 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

"Si queremos un país distinto lo tenemos que hacer nosotros, no puede culparse a otro, no sirve el juego de la denuncia si no está acompañado por la acción y la participación. La queja y el escepticismo -el pasatiempo principal del argentino- se muestran como lo que son: cómplices de lo peor. Ésta es más la causa del mal que su consecuencia." En Argentina Impotencia, Alejandro Rozitchner invita al lector a nutrirse de perspectivas de distintos orígenes (desde Nietzsche hasta Osho, pasando por José de San Martín) para acceder a un pensamiento afirmativo que consiga transformar el presente nacional.

Cómpralo y empieza a leer

Este libro se ocupa de los pequeños linchamientos ordinarios que, como una peste de la sensibilidad, terminan por invadir nuestra intimidad, asignar identidades y censurar nuestros intercambios democráticos. Cada día, un grupo, una minoría, un individuo erigido en representante de una causa, exige, amenaza y somete. Según el origen geográfico o social, según el género y el color de la piel, según su historia personal, se busca confiscar la palabra. Esa tiranía de la ofensa nos está sofocando. Es hora de respirar, de volver a aprender a defender la igualdad, sin dañar las libertades.

priorizar a todos los sectores de la economía que tienen como misión la defensa de la vida, como la salud, la higiene, la distribución de agua, el deporte, la alimentación, la agricultura, la educación, la energía limpia, el mundo digital, la cultura. En este libro, Jacques Attali propone una idea simple en apariencia, pero que, detallada en acciones concretas, cambia toda nuestra perspectiva de la vida en sociedad, de la gobernabilidad y de la conducta en economía. La economía de la vida es un libro esencial para que empresarios, emprendedores y ciudadanos en general se preparen para el mundo que viene.

prisionero de su propia historia? ¿Cómo enfrentar los fantasmas de un pasado doloroso que no quiere pasar y que nunca deja de volver a la superficie, puesto que se encuentra inscripto en lo más íntimo de nuestro cuerpo, de nuestra sensibilidad, de nuestra identidad social e individual? Explorando las contradicciones y el desasosiego inherentes a toda situación de tránsfuga social, Didier Eribon nos ofrece, con Regreso a Reims, un ensayo crudo y alentador sobre los modos de escapar al veredicto social.